



Kunst und Religion.

Untersuchung des Problems an Schleiermachers „Reden über die Religion."

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

K. B. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Herbert Mendelssohn-Bartholdy

aus Nürnberg.

Tag der mündlichen Prüfung: 7. März 1911.

Erlangen 1912.

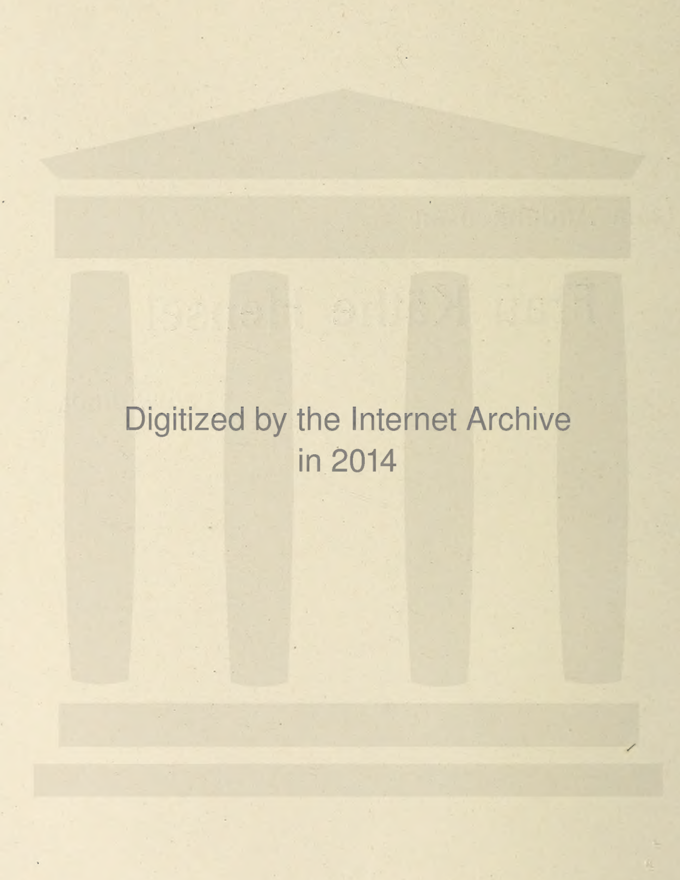
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

Referent: Herr Prof. Dr. P. Hensel.
Dekan: Herr Prof. Dr. Noether.

Dem Andenken an

Frau Käthe Hensel

gewidmet.



Vorwort.

Der vorliegende kritische Versuch betrifft nicht die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen das Jugendwerk Schleiermachers steht. Er kann vielmehr nur dessen Interesse erregen, der in Schleiermachers „Reden“ genügend Systematisches nach der in Frage gestellten Seite hin sieht.

Grösseren Erscheinungen der Geschichte von der systematischen Seite her, d. h. kritisch gegenüber zu treten, ist ein anspruchsvolles Unternehmen, um so mehr, je losgelöster von geschichtlicher Basis man seine eigenen Begriffe gebildet zu haben glaubt. Da man nun gewiss immer noch der Neigung unterworfen ist, den wissenschaftlichen Wert systematischer Gedanken dem Grad ihrer geschichtlichen Unabhängigkeit proportional zu setzen, so wird dem Verfasser um so eher Recht und Pflicht zu Teil, trotz vielleicht entgegenstehenden Gründen zu bekennen, dass er seines Wissens an kritischen Prinzipien nichts Eigenes bietet und zu Grunde legt, sondern schon recht viel darin sehen würde, wenn man ihm zugestehen könnte, in die Gedankenwelt seines grossen Lehrers eingedrungen zu sein. Was der Verfasser an Freiheit des Prinzipiellen besitzt, verdankt er Eduard von Hartmann, und die angedeutete Art seines ersten Versuchs ist in bescheidenen Grenzen eine

ähnliche wie die der historisch-kritischen Schriften von E. von Hartmann und der seines persönlichen verehrten Lehrers Paul Moos.

Um so grösser und stärker ist die Dankbarkeit des Verfassers Herrn Professor Paul Hensel gegenüber, dessen Anregung und Verständnis er das Zustandekommen der Arbeit verdankt.

Erlangen, Februar 1912.

Literatur-Verzeichnis.

Schleiermacher, Sämtliche (philos.) Werke.
— Glaubenslehre.
— Jugendschriften, nämlich „Denkmale“ aus:
Dilthey, Leben Schleiermachers.
Windelband, Geschichte der neueren Philosophie.
— Präludien.
Hayen, Die romantische Schule.
Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik.
Minor, Friedrich Schlegel.
Süskind, Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System.
Hartmann, E. v., Die deutsche Ästhetik seit Kant.
— Philosophie des Schönen.
— Religion des Geistes.
— Die moderne Psychologie.
Briefwechsel von Schleiermacher.
„ „ Dorothea v. Schlegel.
„ „ Caroline Schlegel.
Sämtliche Werke von E. Th. A. Hoffmann nebst Musikalischem. Ausgabe v. Grisebach.

Inhaltsverzeichnis.

Kunst und Religion in Schleiermachers Reden stehen in einer engen, mehrfachen, sogar komplizierten Beziehung, so sehr, dass diese der Religion geltenden Reden zugleich und eigentlich ohne vollkommen bestimmte Absicht des Verfassers wichtige und grundlegende Bestimmungen für das Wesen der Kunst oder besser des Schönen berühren, Bestimmungen, die heutzutage erst allmählich wieder in der ästhetischen Fachdisziplin erneut in ihrer Wichtigkeit erkannt worden sind.

Der Vorwurf, dass er geradezu das Kunstgefühl für Religion halte, wurde Schleiermacher sogleich 1799 von massgebender theologischer Seite (Sack) gemacht, die damit dem extremen Gegenteil der herrschenden religiösen Anschauungen nur den gerade an der Hand liegenden Namen gab und gewiss den Mann nicht traf, der „Gefühle für das ewige und heilige Wesen“ wecken wollte „welches Euch schuf“, das seinen Zeitgenossen „jenseit der Welt“ liegt, und dem in dem Wesen dieses Gefühls geradezu die harmonische Versöhnung beschlossen zu sein schien für die missförmig unproportionierte wissenschaftliche Form der Weltanschauung seiner Zeit. Im analogen Sinn erklärt ja die moderne Geschichtsforschung die Fülle der von Kants Genius geweckten philosophischen Systeme aus dem Streben nach einer harmonischen Versöhnung der verschiedenen Teile der Philosophie „als wesentlich aus dem voll erwachten ästhetischen Bedürfnis stammend.“ Ihr wird

die Philosophie zur dialektischen Begriffsdichtung, zu Weltgedichten, welche mit künstlerischer Komposition auf die Entfaltung der Gegensätze und ihre schliesslich harmonisch austönende Ausgleichung gerichtet sind. Bietet schon dieser Versuch, die Begriffe des Ästhetischen und des „Begrifflichen“ zu verbinden, ein eigentümliches Problem, so muss es mindestens für ebenso interessant gelten, die Frage nach dem Verhältnis des Ästhetischen zu Schleiermachers bekannter Bestimmung der Religion als Gefühl zu untersuchen.

Von vornherein muss bemerkt werden, dass „Kunst“ für den vorliegenden Versuch durchaus in dem übergreifendem Sinn als Schönes überhaupt benutzt wird. Schleiermacher, der den überwiegenden Wert auf das menschliche Produzieren legte, hat später in seiner Ästhetik das Naturschöne, damit natürlich auch das Geschichtlichschöne ausgeschlossen.

Für die Arten systematischer Untersuchung kommen die gelegentlichen zahlreichen ästhetischen Vergleiche und vergleichenden Beziehungen nicht in Betracht, in denen — wie in Novalis' Ausspruch in den Fragmenten: „Musik, Plastik und Poesie sind Synonymen“ sich dies allgemeine romantische überschwängliche Bewusstsein von der einzigen und hohen Bedeutung des Schönen ausspricht —, z. B. „damit der Glanz der himmlischen Farben immer ungetrübter erscheine an allen Anschauungen des Universums“, die Religion „das erhabenste Kunstwerk der Menschheit“, „wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, von einzelnen leisen Tönen anhebend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle“, „die Kunstwerke der Religion sind überall ausgestellt.“ Noch weniger kommen die häufigen Stellen in Frage, wo Kunst und Kunstfertigkeit sich zweifellos

nur auf höhere technische Fertigkeit beziehen, die übrigens für Schleiermacher als Stufe und Mittel seiner Grundtätigkeit der Vergeistigung in der freudigen Erwartung des beginnenden technischen Zeitalters besonders wertvoll erscheinen.

Die besondere Stelle, an die ihn sein philosophisches Zeitalter bei dem Unternehmen gestellt hatte, der Welt ein neues Bild der Religion zu schenken, ist von der starken Einwirkung der Leibniz'schen Philosophie auf seine Jugendjahre abgesehen, die bekannte sofort erfolgende Auseinandersetzung mit den festgebaut dastehenden Kritiken Kants. Es ist nicht zu unterscheiden, wie weit er in der apologetischen Eröffnung der Reden durch die Polemik gegen die Aufklärung sein Eigenes aufbaut und wieweit durch die gegen Kants Schlüsse, die auf die Dreiheit, „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" der Aufklärung gerichtet sind. Trotz des in seinen Jugendschriften und den ersten Hauptschriften ausführlich geäusserten Gegensatzes zu Kants Moralbegriff und Vernunftreligion ist es aber doch merkwürdig und von der Philosophiegeschichte in erster Linie in Betracht gezogen, wie Schleiermacher in der Fassung und Lösung des religiösen Problems als systematisch koordiniert erscheint mit den ihrerseits koordinierten Kantschen Kritiken. Als wichtiger Grund erscheint zumeist die offenkundig abhängige und einseitige Art des Kantschen Religionsbegriffes, dann aber wohl die noch junge Rolle, die das Gefühl in der Psychologie der Zeit spielte — sowohl in descriptiv-analytischer Hinsicht, wie wir heute sagen würden, als auch in der pretentiöseren rationalistischen Richtung der Vermögenstheorie. Die dritte Kantsche Kritik benützte zwar einen Begriff des Gefühls in grundlegend systematischem Sinn, aber weder irgend-

wie es als Thema erschöpfend noch überhaupt darauf dem eigentlichen Thema nach gerichtet. Damit ist aber, falls überhaupt das Gefühl innerhalb des Ästhetischen von allererster Bedeutung ist, auch schon gesagt, dass es auch in dieser Funktion — oder was das Verhältnis dieser Funktion zu anderen anlangt — noch an weiterreichenden Festlegungen für das Wesen des Gefühls fehlte. Man kann in diesen Umständen hauptsächlich die äusseren Ursachen dafür sehen, dass das Verhältnis von Religion und Kunst sich so problematisch gestalten konnte, wenn nun der junge Schleiermacher ganz eingenommen von der religiösen Frage an die Arbeit ging. Er wird sich jedoch im Verlauf der Reden, wo er den Übergang von der Religion zur Kunst sucht, dessen bewusst und gesteht noch im Zusatz der 2. Auflage, die Lösung des Verhältnisses nicht zu besitzen. Ja, der später durch seine eigene wissenschaftliche Ästhetik zu bedeutender historischer Rolle Hervortretende schiebt etwas ironisch den Freunden die Aufgabe zu: „Ihr wisst Euch nicht wenig mit Eurem Sinn für die Kunst und Eurer Liebe zu ihr, so dass ich Euch auch gern allein gewähren lasse auf Eurem einheimischen Boden.“ Ganz anders heisst es in der 1. Auflage: „Ich wünschte, wenn es nicht frevelhaft wäre, über sieh hinaus zu wünschen, dass ich ebenso klar anschauen könnte, wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion . . . Warum sind die, welche dieses Weges gegangen sein mögen, so schweigsame Naturen? Ich kenne ihn nicht, das ist meine schärfste Beschränkung es ist die Lücke, die ich tief fühle in meinem Wesen, aber auch mit Achtung behandle. Ich bescheide mich nicht zu sehen aber ich — glaube; . . .“

Es ist charakteristisch, dass Schleiermacher nicht

nur diesen Übergang postuliert, sondern sich ihn auch ohne Weiteres deduzierbar vorstellt, analog der Art, wie er selbst den Ort und das Wesen der Religion anzugeben unternimmt. Wenn es auch ausgeschlossen erscheint, dass man ganz im Ernst im Sinne der Transzendentalphilosophie das Gebiet der Religion und die Religion selbst aus einem apriorischen normativen Prinzip deduziert, so ist es aber doch zweifellos, dass Schleiermacher, ganz im Sinne seiner Jugendschriften, vor allem nach einem festen Grundgerüst systematisch-vollständiger Prinzipien sucht, deren Richtigkeit und Überlegenheit sich zeigt, wenn man beginnt, sie nach allen Seiten spielen zu lassen, d. h. aber zu deduzieren. Zwar ist es vorwiegend schon die spätere dialektische Technik Schleiermachers im antiken Sinn, die induzierend deduziert, aber wie noch nirgends ein Bewusstsein davon hervortritt, so überwiegt in dem Gebahren der entschiedenere Eindruck der sichtbar gemachten Deduktion im Sinne der Transscendentalphilosophie. Dies kann nur als die äusserlich - logische Folge des Umstandes betrachtet werden, dass man an Ecken und Enden in dem vielgestaltigen, schwer logisch zu behandelnden Gedankengängen schon den späteren Schleiermacher erkennt — in erkenntnistheoretischer und allgemein-inhaltlicher Beziehung —, während doch überall aufs Lebhafteste die Richtung, die Interessen und die Methode Kants und Fichtes fürs Auge im Vordergrund stehen. Dem psychologischen Charakter seines Grundprinzips, des (religiösen) Gefühls, gemäss muss freilich das auszugrabende prinzipielle Element förmlich durch unmittelbar sinnliche Mäcutik dem Hörer entnommen werden, so dass diesem Element, insofern es wirklich bei seiner Einseitigkeit bleibt, gewissermassen etwas Sensualistisches anhaftet.

Es entspricht den abstrakt-koordinierenden Wesen der normativen Methode, dass nun bei Schleiermacher für das Verhältnis der verschiedenen Gebiete nur das einfache Schema von Koordination, Subordination und Primat in Betracht kommt. Jedoch (allerdings erst in der 3. Auflage) stellt er darüber hinaus die Frage „inwiefern“ sie einander gleich zu setzen sind, („als solche Funktionen, die nicht selbst wieder unter andern, als höhere zu subsumieren sind“) — so dass sie doch in einem noch problematischen System der Prinzipien als bestimmt eigenartige Stellung einnehmend gedacht sind — und noch viel weiter geht er, wenn an zwei verschiedenen Stellen die Religion die Ergänzung zum Vollkommenen liefert, das eine Mal als Kontrolle durch die Ganzheit ihrer „Anschauung“, und ausserdem dadurch, dass im innersten Grund auch in den Elementarfunktionen von Praxis und Spekulation doch das Wesentliche ihrer „Anschauung“ vorhanden ist — das andere Mal durch die Verwendung der bei der notwendigen „einseitigen Virtuosität auf einem einzigen Gebiet überschüssigen Kraft zur idealen Repräsentation des „Ganzen“. — Diese beiden Hauptarten des Verhältnisses schreiten also schon fort zu der Möglichkeit, dass eben die einzelnen Gebiete in eigentümlichen Verhältnissen zueinander stehen.

So wenig wie zur Zeit von Schleiermachers „Reden“ besitzen wir heute anerkannte philosophische Prinzipien, nach denen eine Darstellung der angedeuteten Verbindung der Gebiete möglich wäre. Der reich entfaltete Wunderbaum der klassischen deutschen Philosophie erscheint wie in einem Traum- und Wolkenland stehend, und nicht dem fruchtbaren Pathos der kritisch möglichen Erfahrung entsprossen. Der Kampf der subjektivistischen

Erkenntnisprinzipien mit dem metaphysischen Trieb ist analog dem heutigen, der aber daneben gewissermassen verkümmert erscheint, weil er heute eine Antithese auf der Stufe der sogenannten naturwissenschaftlichen Weltanschauung bildet. Die skeptischen und empiristischen Mittelstellungen der damaligen Zeit sind philosophisch zu bedeutend, um die Relativität ihres Gegensatzes bis zu der heute angestrebten völligen Trennung der Standpunkte und Systeme auszuspannen, so dass die förmliche Verkümmerung der durch Überspannung und Überschreitung der Elastizität der Verbindung abgerissenen Teile in jener universalen Zeit kaum denkbar erscheint. Neben der eigentlichen Aufklärungszeit sieht zwar das Zeitalter der modernen Naturwissenschaft nicht einmal so trivial aus, da es sich mehr um die Kämpfe der rauhen Wirklichkeit kümmerte und weniger Bedürfnis nach klar-verstandesmässigen Idealen hatte. Wenn auch das Geistesleben im Ganzen von der originalen Höhe herabgedrückt sich in viele kleinere Höhenzüge und Gipfel zerteilt, so handelt es sich ja auch nur um die problematische langsame aktive Wiederaufnahme der klassischen Philosophie. In der Ausbreitung auf möglichst viele Köpfe mag eine Gewähr für die möglichst vollkommene Durchtränkung mit dem klassischen Stoff liegen. Gegenüber der verminderten Originalität unserer Zeit wird mit Recht angeführt, dass der Empiriker, indem die Vielheit denkbarer Wege eingeschlagen wird, sich beruhigt, und so könnte gerade der amerikanische Wettbewerb von heute helfen, Umständlichkeiten abzustreifen und eine umfassende Neubelebung — vereinfachter, entschiedener und geklärter — herbeiznführen, wenn er wirklich die Stufe geistiger Interessen ersteigt.

Doch zurück von dieser scheinbaren Abschweifung

vom Thema. Die eigentümliche Rolle des philosophischen Pragmatismus führt ja schnell zur Nützlichkeit der Aufklärungsmoral zurück, — ihre Zurückweisung durch Schleiermacher und die des „Wissens“ führen uns wieder vorwärts zu dem intensiven Interesse unserer Zeit am unmittelbaren „Erlebnis“, das auch auf religiösem Gebiet als Widerwillen gegen dogmatische Erstarrung und als Forderung des Individualismus auftritt. Das von Schleiermacher als Wesen des Protestantismus bezeichnete Merkmal „eigenster Produktivität“ kämpft so gut wie je um seine theoretische und praktische Berechtigung. Inzwischen wartet die Religion immer noch nicht, ob sie theoretisch so oder so bestimmt wird, sondern wirft von sich aus alle Fragen, die sie betreffen, neu auf, — und so wird sie sich bei der jedenfalls quantitativ sehr grossen Anteilnahme der Zeit an allen Fragen der Kunst auch mit dieser in einer ebenso unbekümmerten Weise berühren, als es z. B. bei Schleiermacher der Fall war. Deshalb darf vielleicht auch der bloss theoretische Versuch, Schleiermachers Fall darzustellen, auf einiges Interesse hoffen. Er wird also nicht illusorisch, weil es sich um ein frühes, widerspruchsvoll gärendes Stadium handelt, und weil zu dieser Zeit ein bestimmt gegliedertes System nicht vorlag, sondern aus der unmittelbaren Lebendigkeit des Aufgreifens eines Problems auch einigen Vorteil ziehen.

Nimmt man heute, nachdem die Wissenschaften von Religion und Kunst dem lange ferngestanden haben, zunächst an, dass die Religion durch ihre Domäne, das Gefühl, ohne Weiteres mit der Kunst in Berührung steht und denkt man daran, wie das Gefühl das eigentliche Element von Schleiermachers Jugend in der Brüdergemeine und seiner Jahre im innig vertrauten Kreis der

Romantiker war, so wird Einem angesichts des Hindurchflutens romantischer Poesie durch die wesensverwandten Äusserungen Schleiermachers über die Religion immer wieder der Versuch systematischen Zergliederns schwer, und man fragt: wozu hier trennen?

Für die praktische Religion kommt es nicht darauf an, sie übertrieben ängstlich vor jeder Vermischung mit anders gearteten Bestandteilen zu hüten. Wo und „wie der Funke ins Glühen kommt“; wodurch der eigentümliche Moment, jener „Gipfelpunkt des Daseins“ sich dem Zugang eröffnet, kann dem aufs Erleben bedachten Menschen gleichgültig sein. Schleiermachers Reden sind keine einfache philosophische Begriffsbestimmung der Religion oder des Religiösen, weder dem Ursprung, dem Lebensabschnitt Schleiermachers, noch seinem bewussten Zweck nach. Aber gerade die Reden — sind sie nicht ein ungeheuer fortgeschrittener Versuch, das was im ganzen Laufe der Geschichte und vor ihr jene tausendfachen Formen des Kultus und der Bilder, Anschauungen und Begriffe von Gott in verschlungenen Entwicklungslinien hervorgebracht hat, nun neuerdings vor dem Bewusstsein der Zeit in Worte zu fassen und dadurch mehr als je zu ergreifen? Genau soweit jedoch, als Worte Sinn haben, stehen sie sich auch entgegen oder verhalten sich zueinander in bestimmter Weise. Ist auch die Schärfe ihres Gebrauchs und damit die Sicherheit ihrer logischen Handhabung höchst verschieden, so dass selbst die Gebiete der strengsten Abstraktion, Erkenntnistheorie, Logik, Wissenschaftslehre, oder Mathematik erst allmählich sich zur grösseren und grösseren Klärung und Reinigung ihrer Begriffe durchringen, so stellt doch für alle Zeiten jeder neue Ausdruck, jede neue Zusammenfassung, ja jede unwillkür-

liche Intention zum Sprechen schon die Forderung, damit dem Reich der Begriffe in irgend einer seiner abstraktesten oder konkreteren Provinzen ein neues Glied einzufügen und es dem Kampfe mit den Waffen des Geistes zu überlassen, die ja nichts anderes sind als sein eigenes inneres Wesen, Mann und Rüstung in einem Stück. Ja, aber diese Werkstatt des Gedankens ist nur ein schattenhaftes Abbild der lebendigen Fülle der Dinge, hier sezieren dünne Gespenster an den Leichen der Dinge herum, die sie erschlagen haben, präparieren heraus und mikroskopieren die tausend Stückchen und während sie wähnen, mehr und mehr die Rätsel des Geschehens zu eröffnen, spielen und springen sie nur kindisch auf dem kleinen Plätzchen herum, das ihnen angewiesen ist. Dieser Einwand, wenn er seine Achtung nicht eingebüsst haben sollte, kommt bei einem Mann wie Schleiermacher am wenigsten in Betracht. Das Wort und der Begriff sind vielleicht arm und eingeschränkt, aber am Ende das Reichste, das wir besitzen, um aus dem Zwange des einsamen Erlebens herauszukommen. Wir mögen zwar nach den wechselvollen Mühen der geistigen Arbeit erlöst zurückkehren zu dem unbekümmerten, aus freierer Lebensfülle strömenden Gefühl, zu diesem eigentlichen unersetzbaren Innern, zu dem Wunsche mindestens, ungehindert durch die Reflexion aus dem Gebot unseres Wesens heraus die Welt anzuschauen und aus dem Herzen heraus zu handeln — immer und immer wieder aber müssen wir dies ganze bunte Geschehen, und sei es zuerst bloss an den alltäglichen Fäden der technischen und exakten Wissenschaften vor das Forum des Gedankens ziehen und das eigentümliche Geschehen und sich Bewegen in jenem Reiche des Begriffs geht weiter und weiter. Eine besondere

Macht scheint hier zu wirken, die die Schmähungen auf ihre fadenscheinigen Mittel nicht zur Ruhe bringen können, und die allgemeine Hochachtung, welche die Arbeit der grossen Denker immer wieder errungen hat, muss auf der Ahnung beruhen, dass trotz des gewaltigen Ballastes von Schablonen und erstarrten Stücken, trotz aller offenkundigen Überhebungen doch im Grunde die durch die Jahrhunderte gehende Tätigkeit des Abreissens, Umbaues, Wiederaufführens an jenem Bau des Bewusstseins eine tiefe Beziehung auf den Fluss des Lebens hat. Ist oft der einzelne Begriff schal und matt, so ist es minder ihr aufsteigendes Gerüst und am wenigsten der gesamte Bauplan samt seinem Fundament, das tief in dem Grund des Lebens selbst wurzelt, ohne bloss Mosaik aus Erfahrungsstücken zu sein. Wenn nur Begriffe a u f das Höchste gehen, so muss es genug sein, und es ist ein Wahn, wenn sie vorgeben, das Höchste selber zu sein, oder wenn man ihnen vorwirft, sie könnten es ja doch niemals sein. Begriffe sind nicht allein, für sich, sonst wären sie tot, sie sind aus dem Erfassen des nie erschöpfbaren Geschehens herausgeboren und nur a m Leben selbst lebendig; sie sind nicht aus eigener Kraft und um ihrer selbst willen da. Das Denken des ganzen Menschen könnte nie das entweihen, worüber er denkt, selbst wenn das Fortschreiten der Abstraktion solche Stufen erreicht hat, dass der Unbeteiligte nur noch blutleere Theorie erblickt. Hier ist der Boden der blossen unmittelbaren Auschauung eben verlassen, und selbst der durchaus Empfängliche kann den Worten hier oft nicht anmerken, ob sie etwas Wirkliches in sich tragen. — Nennt doch sogar Schleiermacher selbst den Buchstaben ein „Meisterstück des menschlichen Geistes“, und er sagt: „Die Religion muss doch etwas Eigenes

sein, was in der Menschen Herz hat kommen können, etwas Denkbares, wovon sich ein Begriff aufstellen lässt, über den man reden und streiten kann . . .“

Die „Wut des Verstehens“ und die Vorliebe für das Nützliche, Metaphysik und Moral seines Zeitalters, sind für Schleiermacher die eigentlichen Gründe, warum die ärgsten Missverständnisse und die verbreitete Abneigung der Religion gegenüber herrschen. Wenn er diese seine geliebte Gestalt der Gegenwart wieder kenntlich machen will, so gibt er ihr dadurch zugleich das zurück, was sowohl das Einzelne wie das Ganze aus ihrer Zersplitterung retten und das volle Leben wieder zurückbringen soll. Die Spekulation — die Wissenschaft —, so gut wie die Praxis — alles Handelnde und Gestaltende, — sind für sich allein verarmt; nicht blos in ihrer Isoliertheit bedurften sie der Ergänzung, sondern geradezu in ihren besonderen Funktionen selbst. Denn der Mensch hat vergessen, dass er ein Vermögen besitzt, das „den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu erfassen mag: das ist der „Sinn“. Er macht den Menschen, der in der „abgeleiteten Einheit des Bewusstseins ewig von Universum getrennt“ bleibt, eins mit ihm „in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls.“ Die Religion sucht das Ganze, in dem alles Einzelne sein Schicksal hat — und sie will die Natur des Ganzen im Einzelnen anschauen. So ist sie „dem Stoff und der Form nach ein Unendliches“, wie auch „Alles in der Religion unmittelbar und für sich wahr“ ist. Dies „Ganze“ ist nicht ein Produkt der Erkenntnis, sondern es ist „Anschauung“, eine der Betätigungen des Sinnes, die aber aller Erkenntnis erst den Platz verleiht und Mannigfaltigkeit und Leben spendet. Stösst diese Anschauung auf das Ge-

müt des handelnden Menschen, so findet sie oder weckt Gefühle, die aber nicht irgendwie darin Wert haben, dass sie zum Handeln treiben, sondern diese Gefühle sind das „Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist.“ Nie aber wiegt die Anschauung so vor, dass das Gefühl verlöscht wird, und doch auch treiben die religiösen Gefühle eben nicht zum Handeln, denn selbst die heftig erschütternden lähmen höchstens den still hingegebenen Menschen. Die ewige Welt blendet das Auge, „dass nicht nur in dem Augenblick alles Übrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde (dieser blendenden Sonne) bezeichnet und von ihrem Glanze übergossen sind.“

Die selbständige Bedeutung jedes Einzelnen in der Religion, — da Alles in ihr unmittelbar und für sich wahr ist — und übrigens nicht aus Büchern gelernt werden und so wenig bewiesen werden kann, wie die Frage, ob die vom Staat und Volk angestellten Virtuosen der Religion Religion haben, — ferner das feste Gleichgewicht von Anschauung und Gefühl in ihrem noch unaufgeklärten Verhältnis und schliesslich die hier schon betonte eigentümliche Passivität des religiösen Menschen bilden schon die auffallendste Analogie zum ästhetischen Verhalten. Wie das Eigentliche eines Kunstwerks sich nicht wiedergeben und nachkonstruieren lässt, so ist die Religion dem „der es nicht selbst erfuhr, ein Ärgernis und eine Torheit.“

Es hat eben eine eigene Bewandtnis damit, in das Einzelne der religiösen Anschauungen und Gefühle einzutreten; wer darüber redet, darüber etwas hören will,

dem geht schon „der feinste Geist der Religion verloren."

Die Absicht, nun über das rätselhafte Verhältnis von Anschauung und Gefühl, sich näher zu erklären, bringt Schleiermacher zu der Formulierung „dass er nur durch dass Bewusstsein hindurch reden könne über das, was zum Bewusstsein gehört." Jedesmal wenn wir eine innere Handlung des Gemüts mitteilen oder nur betrachten und zum deutlichen Bewusstsein bringen wollen, trennt eine notwendige Reflexion beide (Anschauung und Gefühl). Das Eigentliche, Heiligste, die Religion selbst ist es garnicht mehr, was wir haben. Vielmehr vermischt sich „das Faktum mit dem ursprünglichen Bewusstsein (?) unserer doppelten Tätigkeit": der herrschenden, wirkenden und der bloss zeichnenden, nachbildenden. Es treten objektive Elemente zum Gegenstand —, und „die anderen" dringen zum Mittelpunkt unseres Wesens, brausen auf mit unseren „ursprünglichen Trieben" und entwickeln ein flüchtiges Gefühl. Nur in der getrennten Gestalt können wir die Produkte des innersten religiösen Schaffens wieder zur Oberfläche befördern. Aber in der ersten Handlung selbst — so folgt die kantisch klingende Formel — dürften sie nie getrennt sein: „Anschauung ohne Gefühl und Gefühl ohne Anschauung sind nichts."

Dieses Ineinanderfliessen und ursprüngliche „Einssein der Getrennten" („Ihr seid ganz Sinn — das Universum ist der Gegenstand") beschreibt Schleiermacher in dem schwärmerisch poetischen Bild der geliebten Gestalt, die nicht Schatten, sondern das heilige Wesen selbst ist, „ja, ich werde selbst die Seele der unendlichen Welt, sie mein Leib . . .", — „die geringste Er-

schütterung, — die heilige Umarmung verweht, die Anschauung steht vor mir, wie das Bild der Geliebten im Auge des Jünglings — nun erst (?) steigt das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion und Geburtsstunde alles Lebendigen in ihr." —

Es ist nach dieser Schilderung der ersten Auflage nicht leicht, zu entscheiden ob der unvermeidliche Trennungsvorgang bloss die hinterher entstehende beschränkte Form des erinnernden Aufzeigens ist oder überhaupt die einzige bewusste Form, in der uns der eigentlich unbewusste religiöse Vorgang, dieses Ineinanderfliessen von Anschauung und Gefühl (Gegenstand und Ich?) fassbar und reproduzierbar ist. Oder ob nicht schon im religiösem Vorgang, auf seinem Höhepunkt ein solcher Trennungsvorgang liegt, der aber zugleich das Ende bedeutet? — eigentlich kann die poetische Detaildarstellung nur hierauf gehen, im Widerspruch mit der Formulierung der „ursprünglichen Einheit der Getrennten" („ich kann Euch beides nur getrennt vorführen, aber das soll nicht das Wesentliche sein . . ."). Oder endlich, ob nicht diese Trennung oder die Trennung beim Erinnern schon bloss eine spekulative Form ist, in der der religiöse Vorgang charakterisiert erscheint? Jedenfalls liegt in Schleiermachers Reflexion über die Trennung und das „ursprüngliche Einssein der Getrennten" (besonders 2. Auflage) eine spekulative Wendung, die aber selbst wieder zugleich religiös gefärbt ist.

Den religiösen Charakter der ganzen Darstellung zugegeben, besteht auf alle Fälle eine überraschend grosse Ähnlichkeit mit dem Wesen des rezeptiven ästhetischen Vorgangs, bei dem ja, wie gesagt, ein sehr

festes Verhältnis besteht zwischen Anschauung und Gefühl, wobei auch die Anschauung „nie so sehr überwiegen darf, dass das Gefühl verlöscht.“ Abgesehen von der mehr oberflächlichen Identifikation, die das Schöne mit dem Heiligen und Religiösen erfährt, wird diese Gegenüberstellung besonders interessant, insofern die ganze Frage des Verhältnisses eines anschaulichen (sinnlichen) Faktors und eines Gefühlsfaktors in der heutigen ästhetischen Fachwissenschaft als Problem der Einfühlung einer erneuten Diskussion unterworfen wird und dann auch, insoferne ja gerade das Schöne, und zwar seine einzelne Erscheinung, unter der Bezeichnung des Mikrokosmischen seine Rätsel in einer ähnlichen Weise aufgiebt wie Schleiermachers religiöse Anschauung in ihrer Beziehung zu seinem „Universum.“ Hier wie dort haben die Gefühle keinen Wert, wenn sie fremden nachgebildet sind „in gewusster, reflektierter Form.“

Bekanntermassen hat Schleiermacher schon in der zweiten Auflage den Terminus „Anschauung“ fast gänzlich verschwinden lassen — man nimmt an, um sich deutlich von Schelling fernzuhalten — und dafür das Gefühl mehr in den Vordergrund des ganzen Religionsbegriffes zu schieben versucht. Er hat aber, entsprechend der oben berührten Stellung des „Sinnes“ zu den Grundfunktionen der Gebiete des Wissens und der Moral, der ganzen Rolle des geheimnisvollen Moments eine Erweiterung gegeben, sodass sie geradezu eine Parallele zu der ganz umfassenden Bedeutung der Schelling'schen „intellektuellen Anschauung“, und schliesslich nichts anderes als die allgemeine Grundfunktion des (geistigen) Lebens überhaupt bildet.

Es darf am Ende weder in der Wissenschaft noch in der Moral die einförmige, tote Formel herrschen:

„Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche.“ Wie kann, wenn alles Andere sich in seinem eigentlichen Wesen dem nähern muss, was auch das Wesen der Religion bildet, die Kunst fernbleiben? auch in ihr müssen, wo sie dieser ihrer eigentlichen Vollkommenheit fremd geworden ist, „tausend Schatten und Blendwerke und Irrtümer“ herrschen. „Wenn Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die grosse Auferstehung gefeiert werden für beide Welten.“

Für die Hörer der Reden über die Religion muss Alles darauf ankommen, ob sie den Weg zu dieser Einsicht finden. Wer ein tieferes Verständnis gewinnen will, muss versuchen, mit Schleiermacher hinabzusteigen in das innerste Heiligtum des Lebens, wo allein das ursprüngliche Verhältnis von Anschauung und Gefühl zu finden, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist.

Jedes bestimmte Beispiel aber wäre schon Produkt einer Trennung — nur noch eine leise Spur von dem ursprünglichen Einssein des Getrennten kann Schleiermacher aufweisen. Ich vertiefe mich in das Bild — irgend — eines Gegenstandes, so ist damit das Erregtsein meiner selbst durch ihn (ein Gefühl) verbunden, das eben mein Dasein in diesem bestimmten Moment ausmacht. Ganz in ihn versenkt bin ich mit meiner Erregung ganz in ihm aufgelöst. Oder ich suche mich selbst zu finden, wie ich mit der Gegenwart und ihren sonst mannigfaltigen, getrennten Stücken unzertrennlich Eins bin — dann finde ich beim Aufmerken

noch im Entfliehen das Bild eines Gegenstandes, von dessen Einwirkung und zauberischer Berührung dieses Bewusstseins ausgegangen ist. Je mehr die Erregung mich beherrscht, (um alles, auch den nächsten neuen Moment zu färben und zu prägen), um so bleicher wird jene Gestalt, war also „vorher näher und heller“ — (dunkler, dafür aber bestimmter könnte es vielleicht heissen, wäre der Gedankengang psychologisch) — ja sie war ursprünglich Eins und dasselbe mit meinem Gefühl.

Versuchen wir die Bedeutung aufzufassen, welche eigentlich der Anschauung in dieser Darstellung zukommt, die sich dann dem Verhältnis des handelnden Menschen zu seiner ganzen Umwelt und schliesslich dem Ineinander des Ichs und Universums in jedem Augenblick des Lebens zuwendet. Ist die Anschauung vorhanden nur in ihrem Ineinander mit dem Gefühl, als das eigentlich Produzierende und Produktive — oder ist sie wirklich bloss das fertige Teilprodukt auf der Seite des „Gegenstandes“, sei es sinnlich als eine zusammengehörige (einheitliche?) Empfindung oder Phantasiewahrnehmung, oder doch eine mindersinnliche abstrakte Vorstellung? In dem zweiten Fall wäre sie schwer von dem bei Schleiermacher perhorreszierten Alltagswesen zu unterscheiden. Wie unterscheidet sie sich aber davon als etwas Selbständiges? Im geheimnisvollen Moment selbst ist sie ja nicht einmal unterscheidbar, und nur da hätte sie das Unterscheidende, nämlich ihr untrennbares Beieinander mit dem Gefühl — „so dass man nicht weiss, ob nicht das Eine das Andere ist“ —.

Dieselbe Überlegung drängt sich natürlich auf gegenüber dem Gefühl.

Schliesslich scheint es, man dürfe trotz des besonderen Gewichtes, das auf die Einzigartigkeit und Unfassbarkeit des geheimnisvollen Momentes selbst gelegt wird, doch die besondere Charakterisierung und zuletzt religiöse Bewertung nicht rigoros auf den einen Moment beschränken, und in der Tat spielt auch Schleiermachers eigene Darstellung um ihn herum, ja sie will endlich nur in der Velleität dieser Betrachtung, in der förmlichen Unmöglichkeit, den Moment überhaupt zu haben, das Bestimmende und Eigentümliche sehen.

Nun erfahren wir zuletzt sogar, dass im Grunde nichts anderes beschrieben und gemeint sein soll, als jeder Moment unseres Lebens. Das Gemeinte ist überhaupt das Werden des Bewusstseins, und zwar als der Prozess des unaufhörlichen Ineinanders von Individuum (mitunter scheint es, dies sei so viel wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein) und Universum, ein eigentümlich schöpferischer Vorgang der unaufhörlich befruchtenden Wechselwirkung.

Allmählich wird es klarer, warum die eigene Auffassung Schleiermachers so schwankend ist. Steht dieser eigentliche Urvorgang — er, Schleiermacher, erinnert an Plato, und legt damit auf den gestalteten Faktor, also die Anschauung den Nachdruck — vor und ausser aller Zeit und doch stets „an der Spitze" alles Zeitlichen, Endlichen, so kann gar nicht mehr, wie es aber doch immer wieder der Fall ist, davon die Rede sein, dass der geheimnisvolle Moment das unfassbare Zeitstückchen ist, dem als zweites das Getrenntsein folgt. Die „besondere Schwierigkeit" der Reflexion hat damit ihren ebenso besonderen Grund gefunden. Das Werden des Bewusstseins ist etwas Anderes, als die ersten Entwicklungsstadien eines grösseren Komplexes, dem

Einheit zugeschrieben wird, die ihm selber nicht wieder zugleich zu Grunde liegen kann.

Es mag hier bemerkt sein, dass Schleiermachers Ausdrucksweise eine entsprechende bleibt bei der Anwendung der ganzen Lehre auf das Handeln. Die für uns späterhin wichtige „Selbstanschauung des (hier sittlichen) Individuums als „Werden eines Seins für sich“ läuft zusammen mit „dem Werden eines (dieses) Seins im Ganzen“. Er nennt diese beiden Teile die zwei Ringe, aus denen sich die ganze Kette des Lebens bildet. Und doch ist es eigentlich für ihn ein Ring, denn das Besondere ist ja das fliessende Ineinander beider, die Schlange, die sich in den Schwanz beisst, (obwohl im Grunde diese beiden Teile bei Schleiermacher selber wieder nur als analoge selbständige Prozesse mit derselben doppelseitigen Bestimmung aufgefasst werden dürfen, woraus sich ein eigentümlicher circulus ergibt, was die Bildung des Individuums durch das Universum und umgekehrt betrifft).

Im Höhepunkt selbst ist das (selbstbewusste) Ich mit seinem eigenen Gefühl verloren und verschwunden in den Gegenstand, und da zugleich der Gegenstand ebenso in ihm wie aufgelöst ist, so ist das Gefühl in ihm und mit ihm oder auch durch ihn bestimmt. Hier drängt sich die Analogie mit dem ästhetischen Vorgang, wie gesagt, am stärksten auf, und wenn bei diesem ein volles Gleichgewicht in den Funktionen ihrer Wichtigkeit nach und eine gewisse Dauer wesentlich ist, so muss man sagen, dass diese Eigenschaften Schleiermachers Schilderung angehören. Die Darstellung, wie das Gefühl sich so völlig des Gegenständlichen bemächtigt, dass schliesslich ich mich selbst in ihm finde, es mein Leib ist, ich seine Seele, ist gar nicht von dem Gipfel-

punkt des rezeptiven ästhetischen Vorgangs zu unterscheiden, und es ist kaum möglich, sich dabei den gegenständlichen Faktor Schleiermachers nicht sinnlich-bildlich geschlossen vorzustellen.

Nach einer anderen Seite zeigt natürlich der merkwürdige Vorgang eine gewollte Gleichheit mit einem ästhetischen, nämlich nach der Seite der ästhetischen Produktivität. Der geheimnisvolle Augenblick ist eben das Kennzeichen alles wahrhaft Echten, nämlich des Schöpferischen, Ursprünglichen, aus der ursprünglichen Beziehung von Mensch und Universum Entsprungenen, und so macht er es dem Hörer möglich, über dessen eigene, noch eigentlich dem verstandesmässigen Geist der Aufklärung entsprungene Gedanken hinaus zu unterscheiden, wo denn das Gebiet der Religion überhaupt liege, das gar nicht zu trennen ist von dem tiefer erkannten Wesen des Gefühls (in seinem Verhältnis zur Anschauung), so dass schliesslich das Gefühl selbst das wahre Wesen aller Religion ausmachen soll.

Gehen wir nun aber von der Analogie mit dem ästhetischen Gebiet aus weiter, so zeigen sich sehr verschiedene Arten oder Rollen des Gefühls, die sowohl wegen ihres psychologischen Ineinandergreifens als vielleicht auch durch tatsächliche Beziehung auf Schleiermachers ganze Darstellung über das Verhältnis des Religiösen und Schönen weiteres Licht verbreiten helfen.

Greifen wir zuerst den problematischen ästhetischen Teil heraus, so könnte das Gefühl einen doppelten Charakter haben: zuerst den als Gefühl der gefühlsmässigen Auffassung, die nichts anderes wäre, als die vor dem Bewusstsein im geheimnisvollen Moment stattfindende Indifferenz zwischen dem objektiv — anschaulichen und dem subjektiv — erfassenden Teil — und dann das

bloss ästhetische reaktive und sympatische Gefühl gegenüber der Rolle, die das Individuum als Faktor im angeschauten Universum im Bilde hat.

Aber ebenso gut kann das bisher mystisch anschauende Individuum sogleich übergehen in seine wirkliche eigene Gefühlsreaktion gegenüber dem Angeschauten, und schliesslich gegenüber seinem eigenen mystischen oder ästhetischen Anschauen. Was das Letztere anlangt, so kann man doch nicht übersehen, dass Schleiermacher nicht bloss das Wesen der Religion darstellt und rhetorisch unmittelbar eindrucksvoll zu gestalten sucht, sondern dass vielmehr seine Darstellung des geheimnisvollen Momentes eigentlich in ihrem spekulativ-metaphysischen Charakter vorgreifende Bestimmung der Religion im Sinne seiner eigenen weiteren Ausführungen ist oder sein will, nämlich zugleich selbst etwas Religiöses. Besonders wenn er den Lebensakt im weiteren Umfang herbeizieht, so geschieht es doch nur um der Einheit des Lebensganzen willen, in der wieder die Einheit des Einzelnen und des einzelnen Aktes fliessend eingeschlossen ist, so dass das Geheimnisvolle des bestimmenden Aktes, das unbegreifliche Einssein des Beieinander von Gegenstand und Gefühl in der schaffenden Tat, — ob es sich nun um unmittelbare äussere Handlung oder phantasiegeschöpftes Ziel des (sittlichen) Handelns oder um die oben ausgeführten Gebiete dreht, — von hier aus in seinem tieferen Wesen ergriffen werden soll.

Wenn ich „Sinn“ werde und das Universum Gegenstand, so dass in der Folge aus ihrem Ineinandergeflossensein sich Gefühl und Anschauung lostrennen, sich so oder so gestalten, je nachdem das Gebiet des Wissens, der Praxis (Kunst) oder Religion in Frage ist

— Schleiermacher hat von ihnen zeigen wollen, dass sie ebensogut eins sind, als verschieden — dann stellt es Schleiermacher als besonders unterscheidendes Merkmal hin, dass im Religiösen das Individuum sich in willenloser Passivität von den Einwirkungen des Universums ergreifen lasse. Dieses Unterscheidungszeichen dient ihm freilich leicht, um das nach seiner Auffassung stets ausserreligiöse Erkennen und alles praktische Handeln fernzuhalten, aber doch nur irrtümlicher Weise zur Unterscheidung vom künstlerischen Gebiet. Unbestimmt und unklar rechnet er die Kunst überwiegend zur „Praxis" — man fühlt bei seinen Vergleichen mit den Freunden, wie es ihm durchaus nicht gleichgültig war, ob er diese „Fähigkeit" besitze, aber er spricht es tröstlich mehrfach aus, dass man nur Eines so recht besitzen könne, wobei die Kehrseite hervortritt, manche könnten dafür den Verlust — vielleicht gerade der höchsten, der Religion beklagen müssen, und worüber er ganz seine besondere geschätzte und geliebte Gabe auf dem Gebiet der Sittlichkeit vergisst. Die Passivität eignet eben gerade ebenso jener ersten Art der ästhetischen Gefühle, dem rezeptiven ästhetischen Prozess — oder vielmehr sie eignet beiden gleichermassen soviel und sowenig, dass es ganz unmöglich ist, in beiden eine nicht zu vernachlässigende Aktivität zu übersehen. Die Passivität ist also kein genügendes, wenn auch nur relatives Unterscheidungsmerkmal. Im Gegenteil liegt vielleicht gerade in ihrer Betonung ausser dem wirklich erfüllten Zweck der Unterscheidung von Nützlichkeitsmoral und reiner Forschung zugleich dieselbe Gefahr des Übergangs auf das ästhetische Gebiet die eben auch in der ununterschiedenen Verwendung des Gefühlsprinzips für die Religion liegt. Aber diese vollkommene

Passivität gegenüber den „Einflüssen des Universums" hebt in einer weiteren Wendung einen Begriff hervor, der für die Entwicklung von Schleiermachers Religion von grösster Bedeutung ist, den des Genies. Das Genie lässt die Einflüsse des Universums in ungestörter Unbewusstheit in sich wirken. Schleiermacher hebt dieses unbekümmerte Waltenlassen — das ja nirgends so auffällig erscheint, so sehr es überall wiederzufinden ist, als auf dem eigentlichen Gebiet der Romantiker, dem künstlerischen — immer wieder hervor. In der „abgeleiteten Einheit des Bewusstseins" bleibt der Mensch ewig getrennt vom Universum. Es ist unmöglich, mit bewusster Absicht in die Produktion des echt Religiösen sich einzudrängen. Es lässt sich „nichts wegschneiden und ergänzen, höchstens verstümmeln." In der Religion muss „das Neue am meisten auf unwillkürliche Art, der Eingebung ähnlich aus dem Innersten des Gemütes hervorgehen." Im Widerspruch mit seinen Bestimmungen verurteilt er schliesslich gelegentlich (unter Voraussetzung bloss rationalistischer Konstruktion, bewusster Zusammensetzung aus bestimmten „Quanten" von Anschauungen und Gefühlen) sogar überhaupt das Bestimmenwollen der Religion: das sei Sache der Sekte, des irreligiösesten Begriffs, einen „gewaltsamen Ausschnitt aus dem Unendlichen" machen zu wollen. In nächster Nähe aber zitiert er eine Macht, die sicherlich bestimmend wirkt: der religiöse Stoff ist so zufällig, dass die Religiösen mitunter selbst nicht wissen, was das Wesentliche in ihrer Religion ist und sich darüber streiten. „Aber der Instinkt, den sie nicht verstehen, leitet sie richtiger als ihr Verstand, und die Natur hält zusammen, was ihre falschen Reflexionen und ihr darauf gerichtetes Tun und Treiben vernichten würden." — Man kann kaum zweifeln,

dass alle diese Bestimmungen in noch höherem Grade auf das Schöne zutreffen; in der Religion ist schliesslich das absolut Dunkle des instinktiven Vorgangs nicht das Hervorstechendste, dafür aber von ganz entscheidender Bedeutung für die Produktion des Schönen. In das religiöse Gefühl und seine Anschauung, das freilich aus dem Unbewussten zu seiner höchsten Blüte gelangt, führen offenbar andere Wege hinein und Wege heraus, als bei den für sich bestehenden einzelnen Hervorbringungen im Reiche des Schönen. Es lag Schleiermacher aber mitten im Kunstleben des romantischen Freundeskreises nahe, die geniale Besonderheit des Gefühls so hoch zu schätzen, dass ihm sogar jedes — nicht krankhafte — Gefühl religiös erscheinen wollte, wobei er ganz offenbar wieder garnicht an den Inhalt des Gefühls gedacht hat, sondern eben an die ihm eigentümliche religiös durchaus nicht indifferente spekulative Lehre vom Wesen des Gefühls. — Die bloss reproduzierende Nachempfindung, die im Künstlerischen zum Selbstverständlichen gehört, besitzt jedoch in der Tat auf religiösem Gebiet eine viel grössere Zweideutigkeit, während man hier die „glänzende Virtuosität" Schleiermachers kaum so als Ideal betrachten wird, wie sie es in gewisser Weise eher in der Kunst sein kann. —

Die Lehre von der wahren Anschauung des Lebens durch das „Wissen vom ursprünglichen Einssein" legt die Gefahr des Missbrauches nahe, dass man ein Gefühl geheiligt sein lässt, ohne nach der bestimmten Anschauung zu suchen, und dass man im Geltenlassen individueller Anschauungen sich der kritischen Vergleichung entschlägt, bloss weil man sich des Verbundenseins mit einem ungeheuchelten Gefühl für gewiss halten kann. Beidem neigt Schleiermacher auch

in der Folge gelegentlich zu. Vorderhand jedenfalls ist nur das Gefühl in seine Rolle als unterscheidender Faktor gesetzt und wird als Schibboleth in steter Bereitschaft gehalten.

Als blosses Gefühlserlebnis bliebe das Gefühl ganz unfassbar und unbestimmbar, und wenn späterhin die Möglichkeit der wirklichen Mitteilung religiösen Gefühls eigentlich auf den Fall der Gleichheit von Original und Mitgeteiltem beschränkt wird, so müsste man auf sensualistisch geartete Elemente kommen, die sich nur unterscheiden könnten wie z. B. verschiedene Farben. Das Problem drängt sich auf, was es eigentlich sei am Gefühl, das es zum religiösen und dann wieder zu einem bestimmt religiösen macht. Was ist der Grund seines besonderen Wertes und seiner besonderen Individualität? Oder ist die Unbestimmbarkeit des religiösen Gefühls das selbstverständliche Korrelat zu der Unendlichkeit seines Gegenstands, des Universums? Das Gefühl wäre dann Religion als höchstes Erfassen, und es wäre höchstes Erfassen, weil es das vollständigste, vollkommenste, ganze Erfassen ist, freilich eigentlich nur im Augenblick der Entstehung, im allerersten Aufkeimen. Da aber das vollständige Erfassen doppeldeutig ist und nicht dem Erfassen des Ganzen, des Universums, des Alles nämlich des eigentlichen religiösen Gegenstandes gleichgesetzt werden kann, so stünden wir hier wieder bloss vor einer Auffassung und Einschätzung des Gefühls, die einen Wert für alle Gebiete des Daseins bekommt, in denen dieses Gefühl — das aber seiner Natur nach zwar das vollständigste Erfassen, aber doch individuell begrenzt ist, — eine Rolle als Begleiterscheinung des wirklich Schöpferischen spielt. So notwendig also die Schleiermachersche Trennung des

religiösen Gefühls vom Nicht-Gefühlsmässigem ist, so dringend wird die Frage nach den Beziehungen beider Gebiete.

Es scheint, dass nichts übrig bleibt, um das Gefühl ins Besondere zu bestimmen, als eben die Anschauung, wenn es im Sinne eines Zirkels heisst, dass das Gefühl als Symptom des ursprünglichen Einsseins den unterscheidenden Charakter der Anschauung ausmacht. Das besondere Gefühl wäre dann bestimmt durch die besondere Anschauung des Individuums, die für dieses nach Schleiermacher als Zentralanschauung im Vordergrund steht.

Die Schwierigkeit liegt weiter darin, dass man dies reziproke Verhältnis leichter versteht, wenn man an das bloss gefühls*mässige* Einssein denkt, das dem einen Faktor im ästhetischen Auffassen entspricht. Aber wie steht es mit den unleugbar vorhandenen Gefühlen, die mit der Anschauung anderweitig verbunden und durch sie bestimmt sind, in denen sich allgemein gesagt, das Verhältnis des Individuums zum Universum ausdrückt?

Alles spitzt sich offenbar auf das zu, was man den „Gegenstand“ des Gefühls zu nennen pflegt. Aber gerade das Universum kann als solches nicht gegenständlich in das religiöse Gefühl eingehen. Schleiermacher spricht freilich auch meistens so, dass die religiöse Anschauung die Anschauung des „Unendlichen im Endlichen“ sei. Hier findet sich Gelegenheit, die Gegenüberstellung zu erwähnen, dass, wenn Religion die Anschauung des Unendlichen im Endlichen sei, dagegen Kunst die Gestaltung des Unendlichen im Endlichen bedeute. Diese Gegenüberstellung sagt aber im Grunde nichts über das verschiedene Wesen beider Gebiete aus, bestätigt nur, dass keine eigentlich unterscheidenden

Prinzipien ihr zugrunde liegen, denn sie läuft, indem sie lediglich das Ziel — hier das Unendliche, dort das Endliche — einem unklaren Ausgangspunkt oder Gegenstand (Material) der spezifischen Tätigkeit entgegensetzt — bloss auf den Unterschied von Passivität und Aktivität im oben erwähnten unhaltbaren Sinn, auf Produktivität oder Rezeptivität hinaus. Die Schwierigkeit, das rechte „Endliche" für die Religion zu finden, hat sich schon genügend gezeigt, und wenn wir weiterhin bemerken, wie reich das Thema des religiösen Gestaltungsprozesses ist, so müssen wir daraus entnehmen, dass Religion und Kunst sich nur durch die verschiedene Art und Weise unterscheiden können, in der sich im Endlichen das Unendliche findet, oder das Unendliche ins Endliche eingeht.

Die geschlossenen Religionen pflegen die einfachste gegenständliche Fixierung aufzuweisen, die zugleich allgemeine Bedeutung und Gültigkeit für alle Mitglieder besitzt, die Symbole. Für Schleiermacher kann schon des subjektiven und individualistischen Ausgangspunktes halber nur umgekehrt im Laufe der Gedankenentwicklung das Symbol seine Bedeutung empfangen durch das, was es für die individuelle Religion des Einzelnen sein kann und das Problem heisst also, was denn für den Einzelnen das Repräsentierende ist, was die besondere individuelle religiöse Anschauung ist, die eben für dieses Individuum „im Vordergrund steht" und so die „vorwiegende" Bestimmung ausübt.

Wenn diese Anschaubarkeit des Unendlichen im Endlichen in der „Anschauung" von Schleiermacher überwiegend als das passive Affiziertwerden durch das Universum von aussen her charakterisiert wird — woraus ja dann später beim Zurücktreten der Anschauung das

besondere „Verhältnis“, und in der dritten Auflage zur Zeit des Erscheinens der „Glaubenslehre“ die „schlechthinige Abhängigkeit“ geworden ist —, so zeigt doch schon der ganze Umfang des letzteren dogmatischen Begriffs, dass die innere Immanenz des Unendlichen in allem und jedem einzelnen Endlichen ebenfalls eine Aufgabe bildet, die in der religiösen Anschauung gelöst sein soll. Namentlich die Lehre vom geheimnisvollen Moment ist nicht ohne die Befruchtung und Einwirkung des Universums von innen her denkbar. Dieser Punkt erscheint zwar für Schleiermachers ganze Grundauffassung zweifelhaft und bedenklich, aber man muss doch sagen, dass sein „handelnder“ Gott, der gegenüber dem bloss „seienden“ und „gebietenden“ so recht der wahre Gott ist, ebenso gut stets als Universum von aussen das Einzelne affiziert und in jedem Einzelnen stets handelt.

Halb vorgreifend müssen wir hier schon auf die ganz verschiedenen Bedeutungen hinweisen, die das „Unendliche“ in den „Reden“ bekommt.

Das Universum überhaupt ist das Unendliche, das zugleich unendlich in seiner Allheit und Ganzheit ist.

Als unendlich sich in Ausdehnung dem Begrenzten gegenüber erweisend, ist es aber bloss ein Unendliches der Ausdehnung, dem ja in jedem kleinen Stückchen sozusagen paralysierend die unendliche Teilbarkeit gegenübersteht. Man glaubt fast, die bloss potentielle Unendlichkeit der Kategorie ausgesprochen zu hören.

Viel mehr bedeutet die Unendlichkeit der Masse, in die offenbar vor allem die Kraft eingeschlossen liegt; auch diese Unendlichkeit könnte übrigens bei Schleiermacher mehr die (erhabene) Überlegenheit gegenüber dem Einzelnen bedeuten.

Das Universum besitzt eine unendliche innere Gliederung, eine absolute Kontinuität in dieser Gliederung, die also selbst eine unendliche Vielheit der Kontraste bedeutet.

Jedes Glied, das Individualität besitzt — und das tun eben alle, die der wirklich inneren, nicht bloss räumlich-zeitlich extensiven Gliederung angehören — besitzt in seiner Geschlossenheit und Ganzheit eine nicht zerlegbare und zusammensetzbare Unendlichkeit seines inneren Wesens.

In jedem Einzelwesen so gut wie im Ganzen liegt das Unendliche als Unendlichkeit seines letzten Wesens (Immanenz des wirklich Absoluten).

Wir fügen noch hinzu, dass die „Reden" eine Unendlichkeit des Strebens und unerschöpflichen (religiösen) Genusses kennen, die „nie erraten und doch nie aufgegeben" ist. Besonders das Ideal des Christentums stellt Schleiermacher als ein unendliches, nie erreichbares dar, und in ihm erscheint, was bis dahin bloss die bei keinem anderen Gegenstand ebenso mögliche Unerschöpflichkeit aller Religion war, schon das umfassende Endbild seiner ganzen späteren Philosophie — die am Ende der Tage höchstens zu erwartende völlige Durchdringung von Geist und Natur, zu der das Hauptmotiv der ethischen Anschauungen seiner Jugendzeit ebenso vorbildlich erscheint.

Das religiöse Gefühl kann auch für Schleiermacher, der mit aller Entschiedenheit jede Verbindung der Religion mit dem blossen Begriff und mit der blossen Regel abgelehnt hat, doch nicht in der blossen Rolle als Korrelat eines Unendlichen verharren. Dass das Gefühl so als unbestimmbares verschwimmend, also schwärmend werden müsse, konnte dem Romantikerfreund und Ro-

mantiker Schleiermacher freilich nicht so störend für die Religion erscheinen als z. B. Kant, der nach nichts mehr suchte als dem Gefühl seine Bestimmung zu geben. Aber die Unmöglichkeit, es in sich selbst zu isolieren, es aus dem Zusammenhang des Lebens zu reissen, so dass es unerklärlich ohne Anfang und Ende schliesslich Kraft und Tiefe zugleich verliert, musste ihm, dem Verehrer und Schüler Spinozas, zweifellos sein. Für die ganze Einseitigkeit dieses Prinzips war er schliesslich doch nicht einseitig genug veranlagt. Man könnte an die Beziehung erinnern, die zwischen Spinozas amor intellectualis und seiner Metaphysik besteht. Wie wenig charakteristisches Leben wäre im Bilde dieses Amor, schwebte er nicht in den kühlen Hallen des Gebäudes der Metaphysik!

Auch Schleiermacher kann gar nicht anders, als ausführlich die Mannigfaltigkeit religiöser „Anschauungen" darlegen. Das Zurücktreten des Terminus „Anschauung" in der dritten Auflage enthüllt deutlich die Schwierigkeit des Problems durch die Zahl und Verschiedenheit der ersetzenden Ausdrücke. Zunächst freilich genügt ihm die gefundene Wendung, dass er ja nur die beiden Getrennten dem Bewusstsein zeigen kann, um durch einen freundlichen poetischen Vergleich wieder zu seiner praktischen Aufgabe zurückzugelangen. Die heiligen Anschauungen und Gefühle sind die getrockneten abgefallenen Knospen und Blüten, das eigentliche Leben der Religion aber ist im Stamme selbst, der in seinem paradiesischem Klima göttlich wachsend sich nährt von seinen abgefallenen Kronen. Aus diesen Knospen und Kronen und Kelchen will Schleiermacher jetzt einen heiligen Kranz winden.

Weder Furcht vor den materiellen Kräften der

äusseren Natur noch Freude an ihren körperlichen Schönheiten sollen die Anschauung der Welt und ihres Geistes geben. Die Götter, die sich aus den ersteren gebildet haben, schützen uns schliesslich einer vor dem andern. Furcht ist nicht in der Liebe zum Weltgeist. Er könnte höchstens philosophisch aus „Ursach und erster Kraft“ geahnt worden sein.

Die Schönheiten des Erdballs aber, die der kindliche Mensch mit so inniger Liebe umfasst, das Ergötzen am zarten Spiel der Farben in allen Erscheinungen des Firmaments und der vegetabilischen Natur — was können die alle bedeuten für das Universum?

Sie sind — ein zufälliger Schein — das alles „nur in Eurem Auge“. Der herrliche Schein, in dessen Weben Eure ganze Seele mitlebt, verschwindet, wenn die Pflanze in den dunklen Keller oder die Sonne, die in flimmernder Abendröte glüht, an einen anderen Standort gelangt. Es ist verblüffend, wie Schleiermacher den „rohen Söhnen der Natur“ lieber eine philosophische Ahnung aus der materiellen Naturgewalt verleiht, als dass er in der tiefen Wirkung, die Naturformenschönheit und Naturstimmung auf die Menschen in den frühesten Zeiten ausgeübt haben müssen, irgend einen tieferen Grund sucht, der diese Wirkungen — so wenig lyrisch und nach Schiller sentimental man sie auch denken will — mindestens ebenso zur unausgesprochenen Ahnung eines religiösen Gegenstandes stempeln konnte. Seine Worte lassen durchaus nicht annehmen, dass er dem Konstruktiven seines ganzen Gedankenganges gemäss hier bloss die übrigens unglaubhafte Abstraktion einer rein sinnlichen Affizierung darstellen wollte. In der zweiten Auflage macht Schleiermacher die ganze Stelle zu einer Verdammung der kleinlich-gerührten Naturschwärmerei

moderner Zeit — vielleicht ist ihm eingefallen, dass man ja auch eine Madonna von Raffael in den dunklen Keller stellen kann —; diese Leute wären gewiss nicht naiv in der Unterscheidung von Schein und Sein, und nicht so weise in lebendiger Anschauung — das ist doch gewiss nicht die ästhetische — allen Streit zwischen Schein und Sein auflösen und wieder kindlich bewegt werden zu können. Doch könnte es sein, dass wir später im ganzen Weltraum verbreitet Einheit und Allgegenwart der körperlichen Kraft finden, mit heiligem Schauer, oder mit Erstaunen in diesem Schein denselben Geist entdecken, der das Ganze beseelt; aber das wird etwas Anderes und Höheres sein. — So nahe ist also Schleiermacher hier bei einer merkwürdigen Berührung mit dem Schönen an der Sache selbst vorbeigegangen.

Er schreitet fort: in den ungeheuren Massen, die im unübersehlichen Raum unermessliche Bahnen durchlaufen, die Unendlichkeit zu suchen, ist kindische Denkungsart. Im begrenztesten Körper ist die gleiche Unendlichkeit, und als noch nicht die Hälfte aller Weltkörper entdeckt war, war das Universum nicht weniger herrlich anzusehen. Es ist also „nur Unfähigkeit Eurer Sinne," — was der Gewalt der Masse gegenüber doch nur richtig sein kann, wenn man die Masse einem kraftlosen Stoff gleichsetzt.

Was in der Tat den religiösen Sinn anspricht, das sind — wir entfernen uns schon von der unmittelbaren sinnlichen Anschaulichkeit, die noch in einer Erhabenheit der Masse gelegen haben könnte — die Gesetze der äusseren Welt, nicht so sehr wegen der schliesslich einförmigen Regelmässigkeit der stets gleichen Ordnung — übrigens war der auf höherer Stufe vielleicht in allem schönen Sinnenschein zu entdeckende Geist auch

ein und derselbe —, sondern vielmehr wie in einem Kunstwerk die Schönheit nicht darin bestehen darf, dass man in seinen Teilen überall für sich eine geschlossene gleichartige Schönheit entdeckt, sondern in Schwung, Kühnheit und grossem Geist, so muss es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie notwendig im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen. Nach diesem Vergleich ist natürlich doch nicht anzunehmen, dass Schleiermacher unter dem Teil der Welt, der verstanden werden kann, etwas additiv-Koordiniertes meint. Die willkürliche Phantasie der Perturbationen im Lauf der Gestirne kann in ihrer Regel erst von einem höheren Standpunkt aus begriffen werden. Überfliessenden Reichtum, unendliche Fülle offenbaren noch vielmehr die tausend Formen des Verhältnisses zwischen dem Lebenden und dem, was in Rücksicht desselben für tot zu halten ist, da jede der mannigfaltigen Lebensformen nur nach innerem Lebensgesetz, nicht nach äusserem Mangel, den Kreis ihres Daseins durchläuft. „Dieser fröhliche Anblick, dieser heitere, leichte Sinn war aber auch das Höchste, ja das Einzige, was einer der grössten Heroen der Religion für die seinige aus der Anschauung der Natur gewann. „Sehet die Lilien auf dem Felde, sie säen nicht und ernten nicht, und Euer himmlischer Vater ernährt sie doch, darum sorget nicht". Eine ganz besondere Wendung bekommt aber Schleiermachers „Anschauung" der organischen Natur: tiefer in ihr Inneres dringt unser reicheres Zeitalter, ihre — „chemischen Kräfte, die ewigen Gesetze, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, diese sind es" — man traut seinen Ohren nicht — „in denen wir am klarsten und heiligsten das Universum anschauen"

Diese Vermengung dunkler, mystischer Naturphilosophie mit dem Fortschreiten der naturwissenschaftlichen Empirie ist charakteristisch für den jungen Schleiermacher und seine Zeit, die alle neuen Entdeckungen von dem romantischen Schimmer umflossen sah, so dass sie aussehen mussten, wie wenn die Werkzeuge und Materialien gleich auf der Stelle aus der Werkstatt des Weltgeistes zu uns auf den Erdboden heruntergefallen wären, und so dass die unorganischen Elemente an lockendem Reiz geheimnisvoller Mystik den eben gerühmten lebenden Wesen bedeutend überlegen erschienen. Es ist zu charakteristisch für den eigentümlichen Widerspruch der Vorliebe für die Wunder der Mathematik und Naturforschung und seinem grossen Prinzip, als dass wir hier unterlassen möchten, auf Schleiermachers grosse Bevorzugung mathematischer und besonders chemisch-physikalischer Vergleiche hinzuweisen, die ja seinen grossen Zeitgenossen gleichermassen eigen ist. Der Lehrer des Persönlichsten vergleicht die Rolle der Sittlichkeit in einer Jugendschrift mit der mathematischen Funktion und ihrer Kurve, die dem unbeweglichen kantischen Prinzip überlegen ist, — viel später noch beschreibt die Dogmatik durch ein aufgestelltes Verhältnis von Abszisse und Ordinate den Umfang der christlichen Vorstellungen. Die Naturreligion ist eine dünne Masse zwischen Weltsystemen, wie die von dunklen Vorstellungen und Regungen ausgefüllten Lücken der Persönlichkeit, ein loser zusammenhangloser Stoff. „Wenn ich mich eines Bildes bedienen darf aus der Wissenschaft, der ich am liebsten Ausdrücke abborge in Angelegenheiten der Religion, so möchte ich sagen, sie sind negativ religiös und drängen sich nun in grossen Haufen zu den wenigen Punkten hin, wo sie das positive Prinzip der Religion ahnen, um sich mit

diesem zu vereinigen“. — „Die Gesellschaft musste schon in krankhafter Gärung sein, als sie den Fremdstoff aufnahm (den Staat) . . .“ „Nehmt, welche Ihr wollt von diesen Massen (die religiösen Gesellschaften), die sich einzeln chemisch bilden . . .“ Fast an die Lull'sche ars magna muss man denken, wenn man hört: „Ihr müsst eine bestimmte Religion, — die ja nie ganz wirklich sein kann — ergänzen, sie aus der einen Grundanschauung erklären können“. Solche sehr häufige naturalistische Vergleiche pflegt Schleiermacher schon in der zweiten Auflage auszumerzen.

Das ganze der Natur verschlingt sich so künstlich, dass alle Entgegensetzung in Neigung und Widerstreben scheinbar, alle Individualität leerer Name wird — im Grössten und Kleinsten ist der Geist der Welt gleich vollkommen sichtbar geoffenbart. Die Religion der Griechen hätte einen herrlichen Gang genommen, wäre diese wahrhaft religiöse Anschauung von den Weisen, denen doch alle heutigen Kenntnisse fehlten, ins Volk gedrungen.

Liebe und Widerstreben, diese naturphilosophischen Kategorieen deutet nun Schleiermacher auf diesem Höhepunkt der Anschauung der äusseren Welt angelangt, sozusagen enharmonisch um. Sie kommen, wie Individualität und Einheit, gar nicht aus der äusseren Welt, sondern nur aus dem Innern des Gemüts findet der Mensch die Menschheit und die Welt. „Religion ist das Gemüt, in einer Welt angeschaut“. Zur Menschheit müssen wir hintreten, da finden wir den Stoff zur Religion.

Bei diesem Übergang von der konstruierten rein äusseren Welt zu der inneren oder vielmehr zu der Welt von Innerlichem und inneren Gestalten treffen wir

auf den Ethiker Schleiermacher. „Die Menschheit (im Sinne Kants) ist auch Euer liebstes Streben, — aber Ihr verachtet sie, — kein Einziger ist Euch gut genug.“ Der Redner aber, der das Gemeine ebenso verachtet, schaut jeden Einzelnen mit Religion an; von ihren Flügeln gehoben erkennt er den „Genius der Menschheit als den vollendetsten und universellsten Künstler, die Religion gibt ihm eine gar grosse und herrliche Ansicht“ von Allem, denn „einzeln dürft Ihr nichts betrachten“. Nur Eigentümliches schafft dieser Künstler, überall lebendige bedeutende Züge, auch wo er zu probieren scheint. Unter Millionen, die nur das Gewand der Zeit tragen, oder Erinnerungen der Vorwelt oder Ahnungen der Zukunft besitzen, haben Einige den erhabensten Ausdruck des Schönsten, Göttlichsten, Andere sind groteske Erzeugnisse originellster, flüchtigster Laune. Jedes erscheint an seiner Stelle, ein grosses historisches Momentbild des Universums nach dem andern. Unermüdet erschafft die ewige Menschheit sich selber neu in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit.

Nicht ein höchstes Ideal wird einförmig wiederholt, dieselbe Formel nur mit anderen Koeffizienten, sondern alle möglichen Elemente der Menschheit finden sich in allen nur denkbaren Mischungen zwischen den an sich unerreichbaren Extremen der Reinheit und der innigsten Sättigung mit allen übrigen, — jede Spielart und jede seltene Kombination. Findet sich eine Lücke, so sieht Schleiermacher unermüdlich auch darin eine besondere „negative“ Offenbarung des Universums, und Phantasie darüber ist als Aussicht über die gegenwärtigen Grenzen der Menschheit eine wahre göttliche Eingebung, eine unwillkürliche und unbewusste Weissagung über das Künftige. Der Überfluss an den gemeinsten Formen der

Menschheit ist Schein; sie stehen am dichtesten aneinandergedrängt und doch hat jede etwas Eigentümliches. In dem Leben eines Jeden gibt es einen Moment wie ein elektrischer Schlag, oder wie der Silberblick unedler Metalle, der ihn aus sich heraus auf den höchsten Gipfel dessen stellt, was er sein kann, — es ist Schleiermacher ein eigener Genuss, kleinen Seelen dazu zu verhelfen oder sie darin zu betrachten. Doppelt ist die Beziehung jedes Einzelnen aufs Ganze. Die Welt in Ruhe betrachtet zeigen sich die zahllosen Kontraste des Zartesten, Regelmässigen bis zum tierisch Rohen, des reinsten dephlegmierten Geistes und harten, unbezwungenen Stoffes. Es ist genug, wenn seltene höhere Repräsentanten unter den nur abgesondert existierenden Teilen der Menschheit hier den, dort jenen der melodischen Akkorde anschlagen, die keiner fremden Begleitung und keiner späteren Auflösung bedürfen, die die ganze Seele durch ihre innere Harmonie in einem Ton entzücken — übrigens ein musikalisch nur schwer zu vollziehender, überschwänglicher Vergleich. Das Räderwerk der Menschheit im Gange beruhigt Schleiermacher mächtig über die Klage, dass Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Verstand und blinde Kraft so getrennt erscheinen, denn Vernunft der Einen und Seele der Anderen affizieren einander so innig wie in einem Subjekt! Kant und Fichte müssen sich trösten, wenn das als die wunderbare Harmonie des Universums, als die grosse Einheit in seinem ewigen Kunstwerk erkannt ist, jenes Überallhinspielen, Verschmelzen, Vereinigen im magischen Kreis herrschender Meinungen und epidemischer Gefühle, wodurch Licht und Wahrheit von ihren Wohnorten geschäftig herumgetragen werden, dass sie — „einige durchdringen und anderen die Oberfläche

glänzend und täuschend erleuchten". — Wir müssen uns die Beurteilung dieser „Anschauung" des Universums noch versparen, in der die Religion durch den Blick auf das „grosse Gemälde" der einseitigen oder vielmehr nach Schleiermacher unbildsamen Moralforderung ihre Engherzigkeit zeigt, indem sie schliesslich auf die Idee des Mittlers verweist. Wem aber durch diese Wanderung bei der Rückkehr zum eigenen Ich der Blick geschärft ist, der kennt sich selbst als Kompendium der Menschheit, er bedarf keines Mittlers mehr, seine Persönlichkeit umfasst — mit dem Zusatz: „in gewissem Sinn —" die ganze menschliche Natur, die Menschheit selbst ist sein vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes Ich.

Wir gelangen zum Gipfel. Die Menschheit hat nicht nur ihr Sein, sie durchläuft ihre Bahn nicht wiederkehrend, sondern ihr Werden ist Fortschreiten, durch innere Veränderungen zum Höheren und Vollkommenen. Im Gebiete der Geschichte liegen dann auch die höchsten und erhabensten Anschauungen der Religion. Wie sonst in zarter Dichtung scheinen Geister und Seelen zu wandern und wie die Menschheit selbst in anderer Lage wieder zu erscheinen zu gleichem Moment, aber zu anderer Wirkung, so den veränderten Gang des Universums deutlich machend. Der Genius einer Anlage, der steigend und fallend schon seinen Lauf vollendet hatte, erwacht aus dem Schlummer und gedeiht in verbessertem Klima zu schönerer Gestalt. (Die Religion kann Schleiermacher hier nicht fernliegen). Wie die Weissagung Geschichte ist und ihr den Anfang schuf, so geht alle wahre Geschichte von religiösen Ideen aus. — Wie vorher die Einzelnen, kommen und gehen jetzt die ganzen Völker, der Blick schwindelt, sieht er, wie die geistige Natur Völker schafft und zertrümmert,

sie bald nur zum Mittel, bald zum krönenden Höhepunkt macht. Wer dem sanften Hauch nicht weicht, über den schreitet der Weltgeist, ein ewiges Schicksal fühllos lächelnd hinweg, „ein wunderbares Gemisch von starrem Eigensinn und tiefer Weisheit.“

Die Religion also zeigt, wie die lebendigen Götter nichts so sehr hassen, als den Tod, blinden Instinkt, gedankenlose Gewöhnung, alles Träge, Passive, die „traurigen Symptome der Asphyxie der Freiheit und Menschheit.“ Dieser Freiheitsbegriff in unmittelbarer Verbindung mit Schleiermachers religiöser Abhängigkeit weist schon hier auf ein problematisches Verhältnis von Form und Inhalt der religiösen Anschauung hin. Am stärksten erkennen wir Schleiermacher wieder, wenn er in diesem Augenblick sagt: „Das Rohe, das Barbarische, das Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgestaltet werden“ und dies Werk der Jahrhunderte auf das Christliche anspielend „das grosse, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe“ nennt, eine immerhin überraschende coincidentia oppositorum.

Ebenso überraschend muss es uns in diesem Zusammenhang vorkommen, jetzt zu hören, dass auch diese Anschauung noch nicht die des Universums im höchsten Sinn oder Grad ist, denn auch die Menschheit bedarf der einschränkenden Umgebung und kann ihre determinatio nicht ohne negatio haben. Auch, sagt Schleiermacher, verlieren sich hier die Umrisse dem Auge, und während „alle Religion nach einer solchen Ahnung von etwas ausser und über der Menschheit strebt“, wird das Streben nach dem Höchsten in ihr am meisten für Thorheit gehalten. Wir sehen hier deutlich, wie das doch im Ganzen vorherrschende Prinzip

der direkten oder in der Phantasie gegebenen Anschaulichkeit von Natur und Geschichtlichem als eigentlichem, vermittelndem Bestand der religiösen Anschauung am Scheideweg, der sich am Endpunkt der ganzen Darstellung öffnet, doch im Kampfe liegt mit einem wesensverschiedenen Universum und Absoluten, dessen Vorhandensein in Schleiermachers Gedanken stets irgendwie hervortritt. Wir können nicht im Einzelnen darauf eingehen, wie an dieser Stelle die zweite Auflage in interessanter Weise nun plötzlich das Gefühl an die Stelle schiebt, das nun mit den letzten noch fassbaren Vorstellungselementen in unfassbarer Verbindung einfach bald sie hervorbringt, bald sie in sich untertaucht, so dass hier ganz im Widerspruch mit dem Schleiermacher der ersten Auflage sogar eine immer rege „aber selten verstandene Ahnung“ Platz findet, „von einem andern auch Erscheinenden und Endlichen, aber ausser und über der Menschheit, von einer höheren und innigeren, schönere Gestalten erzeugenden Vermählung des Geistes mit der Materie.“ Schon ist auch die sinnliche Phantasie wieder auf dem Platz, die Schleiermacher in diesem Punkt in der ersten Auflage weit weg gewiesen hatte.

Schleiermachers Verhalten zu Dogmen und Lehrsätzen soll uns hier nur in zwei Punkten interessieren. Da Unsterblichkeit und Gottheit ihm durchaus nicht als Angel und Hauptstück erscheinen, vielmehr eben die Art der Anschauung vom Universum oder vielleicht überhaupt die Existenz einer, nämlich eigenen, Anschauung vom Universum entscheidend ist, so erklärt er zuletzt sogar eine Religion ohne Gott für möglich — jedenfalls doch nur als Gegensatz des Deismus — und über die Sonderart des Gottesbegriffes entscheiden zufällige Dinge, die Bildungshöhe und die dichterische

Phantasie, so dass schliesslich die Höhe der Religion selbst durch ganz anderes bestimmt wird, nämlich durch die drei von ihm in inniger Analogie mit der Reihe der Anschauungsarten aufgestellten Stufen des Chaos, der Göttervielheit und der Einheit eines Systems. Selbstverständlich ist die letztere durch die Zurückschiebung alles Anthropomorphischen auch des geringsten Grades der Anschaulichkeit fähig und Schleiermachers spätere Darstellung der monotheistischen oder besser monistischen Religionen der Stufe der Einheit ist natürlich völlig dadurch von dem ersten Teil der Reden unterscheiden. Es muss sich der Schwerpunkt also von selbst auf das religiöse Gefühl und seine eigentümlichen Eigenschaften legen, soweit überhaupt die Aufgabe mit den ursprünglichen Mitteln der Reden gelöst werden kann.

Wir behalten zunächst als Resultat die Fülle von Anschauungen, durch die nun in einer problematischen Weise das Gefühl bestimmbar geworden ist. Dabei mag es auffallen, dass zwar der Kreis der bloss äusseren Anschauungen in einer sogar fast unmöglich abstrakten Weise von dem Kreis der durch das Gemüt hindurch erworbenen deutlich geschieden ist, immerhin aber doch diese Welt der geistigen Individuen, wenn man sie in dieser Lostrennung gelten lassen will, im Grunde nur die Unwelt des religiösen Individuums ist, die doch religiös nichts so Primäres ist und nichts definitives und Zentrales werden kann. Um so näher liegt also der Gedanke, dass Schleiermacher schliesslich nichts anderes beschrieben hat als eine auf umfassendstes Ergreifen gerichtete gefühlsmässige Anschauung der Umwelt oder der Welt, in der sich das Individuum sozusagen von aussen erblickt. Sicherlich liegt diese ganze Sphäre ab in der Richtung zur ästhetischen Auffassung,

wenn von Allem Anderen abgesehen wird. Aber hier schon können wir nicht umhin, uns des lebhaften Interesses Schleiermachers am Ethischen, seiner namentlich Kant gegenüber so bedeutenden Eigenart und Selbständigkeit zu erinnern. Diese Rolle der Umwelt ist doch die gegebene für einen Mann, dessen innerste Lebensinteressen auf alles Gesellige der Welt in einer für seine Zeit modernen Weise gerichtet waren, dessen Veranlagung und persönliches Bedürfnis auf diesem Gebiet sofort in die Augen fällt.

Auch in dem Kapitel der Bildung zur Religion ist eigentlich die Frage der Notwendigkeit und Beschaffenheit der Mitteilung im Mittelpunkt befindlich, wenn auch Schleiermachers Absicht hauptsächlich darauf hinausgeht, unmittelbar durch Schilderung der Ungunst und Gunst der Zeitlage zu gewinnen, wobei also die Kunst von vornherein seinen Freunden gegenüber apostrophiert werden musste. In der ersten Beziehung spielt das religiöse Genie wieder seine Rolle, allein für die wirkliche Echtheit zu garantieren, wobei noch „Umfang und Wahrheit“ der Religion von der „Weite und Schärfe“ des Sinns abhängig sind. Schleiermacher stellt mit feinem Sinn wohl nicht zur Freude eines Jeden die Jugend als die empfindlichste Instanz für die wirkliche Lebendigkeit des Gelehrten hin, die darum lieber zur Dichtung und Mythologie und ganz von dem Diesseits losgelösten göttlichen Gestalten in ihrer Phantasie greift, als sich zu den pedantisch dem Leben entfernten verständignützlichen Lehren zu halten, die sogar in die „neueste“ Philosophie eindringen wollen. Aber nur Meinungen und Lehrsätze lassen sich nachbilden, in die Organisation des Universums, das sich „selbst seine Bewunderer bildet“ lässt sich nicht eindringen. Das

ursprüngliche Licht des Universums einsaugen, lässt sich nicht Schülern lehren. Stark farbige Bilder nur erregen ihr mimisches Talent, aber ohne ihr Wesen zu durchdringen. Diese Inhaber einer passiven Religiosität sollen nicht einmal denen im Gebiet der Kunst zu vergleichen sein, die selbst unproduktiv leicht von allem gerührt und ergriffen werden, sondern denen, die Kommentare und Phantasieen über Werke der Kunst als Arzneimittel brauchen und daherlallen. Dieser Vergleich hätte es sehr nahe gelegt, den eigentlichen Grund der Echtheit des Religiösen zu suchen, der nicht in der Neuheit und Originalität der Anschauungen an sich liegen kann, die freilich in der Kunst von grösster Bedeutung ist.

So gibt es nur freie Jüngerschaft und Wahl des Meisters — jeder kommt und geht, je nachdem sein Eigenstes erregt wird, und es ist genug, angeregt zu haben, mag der Jünger auch bald danach zu seinem wahren Meister oder zu keinem gehen. Das ist in der Tat eine so vollendete Freiheit der subjektiven Anschauung, wie sie wohl nur in der Kunst selbst stattfinden kann und muss, freilich eine notwendige für den Romantiker, der von hier aus nach allen Richtungen diese Mitteilung gehen lässt, bis in dieser unbegrenzten „Freiheit", die allein Festigkeit gewährt, und „Allgemeinheit" des Sinns — da jedes „um sein selbst willen gemacht werden und dasein soll" — das Eigene selbst als Nichts ohne das Übrige erscheint, das Vernichten des Eigenen dergestalt zum Vernichten alles Endlichen und Beschränkten wird, dass das Universum so geahnt (?) werden muss.

Die Folge des Ausgangspunktes, nämlich der systematisierten lehrbaren Religion der Aufklärung ist diese

völlige Freiheit und absolute Toleranz. Sie gründet sich zwar wie innerhalb der Kunst auf die allerdings allgemeine notwendige Forderung der Eigenheit und Ursprünglichkeit, denn „der Geist (?) lässt sich nicht festhalten in Akademieen, er verdampft gewöhnlich auf dem Wege aus dem ersten Munde ins erste Ohr“ und „(der Geist der Sache) ruht nur auf den Erfindern, zu Ihnen musst Du gehen.“ Aber in dieser stets fühlbaren Zurücksetzung anderer Masstäbe, die so weit geht, die Verschiedenheit der anderen religiösen Individuen gerade zum Lieblingsobjekt und zu einem stets treibenden Motiv des Genusses zu machen, läge ein unerklärliches Abweichen von einem religiösen Grundtrieb, von dem Schleiermacher sogar die ganze „Mitteilung“ theoretisch und etwas konstruiert ableitet, wenn nicht eine andere Erklärung dafür vorhanden wäre. Zuerst also lässt er nicht nur in der Natur des Menschen, sondern auch ganz vorzüglich in der der Religion den Trieb liegen, die Kraft des Erregenden „auch ausser sich an Andern anzuschauen, um sich vor sich selbst zu legitimieren, dass (Einem) nichts als Menschliches begegnet sei.“ Wie ist es aber möglich, das rein Subjektive zu diesem Ende zu vergleichen? „Alles, was wie die Religion ein Kontinuum sein soll im menschlichen Gemüt, liegt weit ausserhalb dem Gebiet des Lehrens und Anbildens.“ Man sieht, dass im strengsten Sinn das religiöse Genie mit seiner absoluten Einzigartigkeit auch bloss der Möglichkeit einer Mitteilung störend im Wege stehen muss. Aber die Möglichkeit der Mitteilung trotzdem zugegeben, ist ja für Schleiermacher das andere Motiv zweifellos als das grundlegende anzusehen. Das ist eben das Anschauenwollen der fremden Individualität, und noch vielmehr der fundamentale Trieb, in ihr Leben formend

einzugreifen. Schleiermacher empfand zu sicher, um nicht sogar den einsamen Spinoza wegen seiner religiösen Grösse zu bewundern, und so genügt es hinwiederum doch, dass dieses Ausströmen und Mitteilen des vom Universum Empfangenen nur der höchsten Erscheinung der Religion, dem Christentum mit seiner Mittleridee als eigener Besitz zugeschrieben wird, ohne dass es entschieden fesgelegt wäre, ob diese Idee, die erst am Schlusse der Darstellung leicht und unmerklich angefügt wurde, wirklich mit jenem doch unvermittelt stattfindenden Ausströmen aus den Quellpunkten des Geistes identisch sein soll oder sich auf die problematische symbolisierende Bedeutung der genialen religiösen Anschauung bezieht. Wo also die objektive Möglichkeit und die objektiven Ziele der Mitteilung fehlen, tritt als eigentlicher Grund Schleiermachers persönlicher Trieb zur Geselligkeit, zum Leben mit Menschen, zur (gegenseitigen) Beeinflussung und Bildung. Die Notwendigkeit der Mitteilung, die doch innerhalb von Wissenschaft und Kunst ebenso sehr besteht, dürfte höchstens in der Wissenschaft auf so einfache Weise deduzierbar sein, während offenbar ihre Deutung in Religion und Kunst, eines tieferen und, wie wir wohl jetzt schon sagen können, charakteristisch verschiedenen Prinzips bedarf.

Hieraus schon ist zu begreifen, welche Schwierigkeiten für Schleiermachers Religionsbegriff bei der Darstellung der Kirchen als äusserer Erscheinung entstehen mussten, und dass ihm ihre Bedeutung zu sein scheint, bloss Gewähr für die Exsistenz einer inneren wahren Kirche zu sein. Als die eigentliche Erscheinung der Religion stehen ihm die alleinigen Umkreise einer nach seinen Ideen möglichen durchdringenden und belebenden Tätigkeit, Familie und kleine Gemeinde vor Augen und

in eigentümlicher Umkehrung der Gedanken sind diese das wahre priesterliche Kunstwerk, das heiligste Bild in dem das Universum sich darstellt. Das sich Darstellen des Universums liegt auf ein Mal in der bildenden Tätigkeit des Priesters, in dessen Kunstwerk es am schönsten angeschaut werden kann. Da aber alle edlen Tätigkeiten aus dem Schosse der Familie ausgehen, so sind sie auch alle religiös verbunden. Solche ganz allgemeinen dialektischen Wendungen können freilich nur abführen von dem ursprünglichen Problem, wie die verschiedenen Äusserungen des menschlichen Geistes von sich aus, in ihrem eigenen Innern vielleicht mit dem Religiösen zusammenhängen, oder sich zu ihm verhalten könnten.

Alles Einzelne in der Religion „tritt auf als freie Phantasie, in der sich eine vorübergehende Stimmung der Welt abspiegelt“, sie ist — obwohl sie stets ein Ganzes in der Art der religiösen Bewegung ausmacht — doch weit entfernt System zu sein, und Schleiermacher möchte sie am liebsten mit der ihr ohnedies innig verbundenen Tonkunst vergleichen, die „gewiss ein grosses Ganzes bildet, eine besondere in sich geschlossene Offenbarung der Welt“, die Musik eines jeden Volkes ist so gut ein Ganzes wie in eigentümliche Gestalten gegliedert, bis herab „zu dem Genie und Stil des Einzelnen“, — und doch ist eine Lust und Fröhlichkeit ungebundener Willkür in ihr. Es führt irre, dass dieser Vergleich, der ein System des konkreten Idealismus für das Reich des Schönen anbahnt, auf die Tonkunst eingeschränkt wird. Die Liebe zur innig verwandten Musik und die scheinbar exzeptionelle Freiheit der Klänge und ihrer Bewegung, die Schleiermacher auch sonst erwähnt, verführen ihn dazu, denn schliess-

lich wählt er das Einzelne, um auf die Stimmung des Lesers Eindruck zu machen. Er glaubt übrigens die Theorien der Religion seien bei weitem schlechter, als die der Tonkunst, so viel Verfehltes diese haben mögen, wobei er zugleich die letzteren in ihrer Bedeutung für die Musik selbst überschätzt. Merkwürdig bleibt an dem Vergleich, der schon auf eine in der Stufenreihe sich ausdrückende Relativität von Form und Inhalt hinzielt, dass das Frei-Lebendige, das Ungebundene der Willkür des Individuums das Auszeichnende bildet, wo sonst in der Religion alles abhängig und notwendig sein soll, so dass hier gar nicht mehr die religiöse Funktion selbst in dem sonst für sie vorhandenen Sinn Gegenstand der religiösen Betrachtung sein kann. Die ganze Anstrengung der zweiten Auflage scheint gemacht zu sein, um die Stellung gegenüber aller Art des Systematischen noch einmal zu interpretieren und aufrecht zu erhalten.

Aus den zahlreichen Vergleichen kann eben nicht ein für alle Mal entnommen werden, ob die oft zitierte religiöse Funktion der Kunst eine bloss vergleichsweise ist, so wie der Religion Künstlerisches zugeschrieben wird, oder nicht. Die ideale religiöse Rede ist „Musik auch ohne Gesang und Ton“, der Priester „ein neuer Orpheus“, gewinnt durch „himmlische Töne“, die Religion erst gibt dem einseitig virtuosen Leben die Akkordfülle harmonischer Begleitung, sie verwandelt „den einfachen Gesang des Lebens in eine vollstimmige und prächtige Harmonie —“ — hier ist charakteristisch, dass Schleiermacher nicht auf die Rolle des Basses verfällt und ihm schon überhaupt wiederstrebende Töne gegenüber der prächtigen Vollstimmigkeit unwillkommen und unverwendbar sind —, ja so sehr liegt ihm die ungestörte Schönheit der musikalischen Religion am Herzen,

dass er noch gegen Brinkmann klagt, Thema und Ausführung der Reden seien ihm von Zeit und Umgebung abgedrungen, so dass „derselbe innere Gesang“ (die Harmonie mit der Welt in ihrer gemeinsamen herrenhutischen Jugend) sich nicht „wie in Kunstwerken höherer Art, auf eine ganz freie Weise“, habe mitteilen können. Natürlich finden wir die Vergleiche auch bei dem „äusseren Gegenstand“ der Religion, wenn von der Harmonie des Universums, von der wunderbaren Einheit in seinem Kunstwerk die Rede ist, und dann — um die Musik zu verlassen — von der Welt als stets ausgestellter Gallerie religiöser Kunstwerke, oder wenn für den Fall, dass die Kunst selber ihre religiöse Aufgabe noch immer nicht vollzieht, die letzte und höchste Aufforderung ergeht: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lasst uns umschlingen, eine endlose Gallerie erhabendster Kunstwerke, durch tausend glänzende Spiegel ewig vervielfältigt.“

Zweimal findet in den Reden eine ausführliche prinzipielle Berührung mit der Kunst statt, für die übrigens die zu Grunde gelegte Einteilung in die Vermögen des Bildens, Fühlens und Beschauens wie gesagt keinen eigentlichen Platz enthält, die also als blosse Kombination und nicht koordiniert auftreten müsste. Nebenbei bemerkt enthält die in der dritten Auflage erwähnte Unterscheidung einer „ästhetischen“ und „teleologischen“ Form in der Dogmatik keine Beziehung auf das Schöne selbst, sie geht auf das Verhältnis von „Tätigem“ und „Leidentlichem“ in Bezug auf fromme Erregungen.

Die dritte Rede nun unterscheidet wirklich zwei Seiten oder Richtungen der Betrachtung, die der Selbstanschauung und der Weltanschauung, nach innen auf das Ich, nach aussen auf das Unbestimmte der Welt-

anschauung". Beide sollen auf die Religion führen, und die einzigen heutigen Phänomene der Religion seien steckengebliebene Beispiele jeder einzelnen, phantastische sich verzehrende Mystiker, die in subjektiven entzückenden Kombinationen nicht zum Wesentlichen durchdringen, höchstens grosse Mystik von heroischer Einfalt und stolzer Weltverachtung (— also doch grosse Erscheinungen? —) und solche, die nach kleinlicher Erziehung, mit Kraft, aber vergeblich nach dem Sinn der Welt rangen, gewaltsam den Zusammenhang des Inneren und Äusseren zerreissen, enttäuschte, doch nicht verstandene (!) Opfer, keine Helden — denn „sie haben die innersten Mysterien nicht empfangen". Schleiermacher zeigt, wie jede der beiden Richtungen zum Universum, das heisst zur Religion fortschreiten muss, sich dabei durch die andere ergänzend. Aber nun unterscheidet er schon vom Anfang an die Konstruktion einer dritten Möglichkeit: das stete Hin- und Herschweben zwischen beiden, das erst in der „Annahme (?) ihrer innigsten Vereinigung" Ruhe findet und das soll sein: die Richtung auf das Vollendete, auf die Kunst. Aber wie der Übergang von ihr auf die Religion vor sich gehe, vermag er, wie schon oben aufgeführt, sich nicht zu denken, kein Wunder, wo schon die Definition der Kunst dergestalt primitiv und missverständlich ist und bei weiterer Deduktion schwerlich irgendwie mit Bestimmtheit wieder auf die Kunst zurückführen könnte. Aber er ist von dem Vorhandensein dieser Beziehung geradezu gläubig überzeugt und erwartet unmittelbar ihre Verwirklichung. Freilich nach dem morgenländischen Mystizismus, dem Vertreter der Selbstanschauung und den Religionen des Himmels und der organischen Natur — von einer Kunstreligion hat Schleiermacher nichts

vernommen (man wird lebhaft an die unmittelbare Nachbarschaft von Hegel's Phänomenologie erinnert mit ihrer ebenfalls auf den Geist des Künstlers selbst subjektivistisch spekulierenden Dialektik), aber die Kunst habe stets beide Arten der Religion bei der Annäherung „mit neuer Schönheit und Heiligkeit überschüttet". Hieraus ginge schon hervor, dass die Konstruktion der Kunst aus beiden Grundrichtungen nicht deutlich in den Zusammenhang gehört und man braucht sich nicht erst zu erinnern, dass gleich bei der ersten Richtung nichts näher liegt als die höchst selbständige Lyrik, also eben die religiöse Lyrik oder das lyrisch-religiöse Gefühl, um nicht an Schleiermachers in nächster Nähe hochgepriesene religiöse Musik zu erinnern. Mit einem behenden Schwung stellt aber Schleiermacher an einer Stelle des rhetorischen Aufbaus, wo sie zur feierlichen Schlusskrönung erscheinen soll, die Kunst auf den Sockel einer flüchtig berührten Analogie, die offenbar nichts anderes ist, als das uns geläufige Problem der Verbindung von Anschauung und Gefühl im Prozess der Auffassung des Schönen. Oder nein, sollte Schleiermacher nicht auch hier mehr an die Rolle des Künstlers und seines Schaffens selbst gedacht haben, deren einseitige Identifikation mit dem Gebiet des Schönen überhaupt ihm ja nahe lag, so dass es auf die priesterhafte das Universum gestaltende und den frommen Genossen darbietende Tätigkeit des Künstlers hinausläuft? Es ist schwer, hier noch zu unterscheiden, wo dem Redner am Schluss in der allgemeinen Heiligkeit all der beschworenen herrlichen Gestalten ringsum bald das Einzelne zu höchstem Genuss hervortritt, bald alles in die höhere und höchste himmlische Wonne sich auflöst. — Er erkennt zwar die Kunst oder ihre Werke als Gestaltungen des Universums,

aber so sehr muss ihm doch an der Aktivität oder unmittelbaren Ausübung offenbar im Sinne der allgemein bildenden und mitteilenden und so das allgemeine reiche Wechselleben erzeugenden Tätigkeit liegen, dass er — der Feind der Systeme und Regeln — doch von denen, die „so schweigsam“ diesen Weg gegangen, dringend etwas über diesen „Weg“ erfahren will, und schliesslich wirklich in der eigenen Beschränkung auf dem künstlerischen Gebiet den Hinderungsgrund sieht (oder auch in dem religiösen Mangel seiner Künstlerfreunde?). Mit dem Schein unmittelbar aktiver Beteiligung an dem Gottesdienst muss ihm so wie so die Musik am nächsten stehen, und es ist kein Wunder, wenn er die Rede des Priesters kunstreich in die Musik dialektisch übergehen lässt „so wie eine solche Rede Musik ist auch ohne Gesang und Ton, so ist auch eine Musik unter den Heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum bestimmtesten, verständlichsten Ausdruck des Innersten (dem doch hier ganz besonders die Anschauung nach aussen hin fehlt). Die Muse der Harmonie, „deren vertrautes Verhältnis zur Religion noch zu den Mysterien gehört“, hat von jeher die prächtigsten und vollendetsten Werke ihrer geweihtesten Schüler dieser auf ihren Altären dargebracht. In heiligen Hymnen und Chören, denen die Worte der Dichter nur lose und luftig anhängen, wird ausgehaucht, was die bestimmte Rede nicht mehr fassen kann . . .“ Wollen wir vergessen, dass z. B. Beethovens letzte Quartette gar nicht mehr darauf rechnen, anderswo auf Altären dargebracht zu werden, so müssen wir nach der engen Verbindung der Werke älterer Musik mit den unmittelbaren Zwecken der Gottesdienste, die übrigens nicht bloss ein solches vertrautes Verhältnis, sondern ausser-

dem ihre selbständige musikalische Bedeutung haben, uns an die Herkunft Schleiermachers aus dem Saal der Brüdergemeine erinnern, in deren Gottesdienst damals ein E. Th. A. Hoffmann eine für seine Zeit unerreichte Höhe der stimmungsvollen Verbindung mit wertvoller Musik fand. Der Priester der Romantikerzeit musste ebenso nach der Auflösung in die Musik verlangen, wie der Beethovensche Schlusschor nach den Dichterworten der begeisterten romantischen Vereinigung. Sein schwärmerisches Zeitideal machte ihn auch bei der zuerst doch ernsthaft ruhigen Erwähnung vergessen, dass andere Künste nicht des vertrautesten Verhältnisses zur Religion entbehren, z. B. Architektur, Plastik und Malerei in den Zeiten der „positiven" Religionen freilich mehr als in den nachahmenden Zeiten der späteren Romantik. Die Kunst als vollendetster Ausdruck alles Inneren muss freilich verlockend erscheinen, wenn sie sich wirklich ihrem wahren Wesen nach als ein dem religiösen Leben zugehöriges Mittel herausstellen sollte. Schleiermacher ist aber seiner einseitigen Auffassung der Religion als Gefühl und Gefühl einer positiv-individuellen Anschauung ohne objektiv sondernde Prinzipien, die allein — auch bei einer sonst durch feine Vielseitigkeit so ausgezeichneten Persönlichkeit — einer Lieblingsneigung die Wage halten könnte, so völlig verfallen, dass er glaubt, wunderbar schnelle Bekehrungen verrichteten vielleicht nur grosse, erhabene Kunstwerke".

Einen unmittelbaren Zusammenhang, so einfach wie Schleiermachers Konstruktion des Begriffs der Kunst zwischen seiner „geoffenbarten" „positiven" Religion und der Kunst selbst glaubt er zu bezeichnen, wenn er die in der Kunst erreichbare Grösse mit der Stärke der Religiosität verbunden sein lässt. „Von jeher hatte das

Grösste in der Kunst religiöses Gepräge". „Mit dem Christentum gingt Ihr ja zugrunde, Eure Kunst und Wissenschaft". „Religion ohne Kunst wäre auch im Christentum trocken und erkältet"; „. . . dass die religiöse Kunst überall am meisten den strengeren Stil aufrecht erhält, so dass, wenn auch religiöse Gegenstände im leichten Stil behandelt werden, der Verfall der Religion entschieden ist, aber dann auch der Verfall der Kunst bald nachfolgt, und dass auch der leichtere Stil, nur wenn er an dem strengeren sein Mass und seine Haltung findet, den wahren Kunstcharakter behält, je mehr er sich aber von jenem und also von dem Zusammenhang mit der Religion entfernt, um desto sicherer und unaufhaltsamer in Verkünstelung und Schmeichelkunst ausartet".

Einmal, wo er von den bloss subjektiven reizenden Kombinationen der mystischen Phantasten sprach, vielleicht auch, wo er die leicht wieder in verschwommene Umrisse und in Nichts zerfliessende bloss dem minischen Talent entsprungene passive Religiosität erwähnt, war Schleiermacher nahe daran, an einen fundamentalen Unterschied von Religion und Kunst zu rühren, der allein mit einem Schlage in das gegenseitige Verhältnis hätte Licht bringen müssen. Aber freilich, ihm selbst will ja die Religion die Passivität selber sein, und wenn ihm die Kunst immer wieder als die Kunsttätigkeit selbst erscheint, bleibt es von selbst der Religion übrig, das Schöne, das Spiegelbild des Universums, zu betrachten und sich von ihm ergreifen zu lassen. Hätte er nun bemerkt, dass in dieser ästhetischen Passivität das Individuum als solches überhaupt nicht berufen ist eine eigene Rolle zu spielen, ja, dass dies selbst bei der Produktion des Schönen gerade um so weniger der

Fall ist, je bedeutender das Hervorgebrachte ist! Daraus wäre eine völlige prinzipielle Trennung auch durch das ganze psychologisch so schwer zu klärende Reich der Gefühle hindurch möglich geworden. Die religiösen Gefühle können unmöglich etwas anderes sein, als die allerrealsten des Individuums selbst — die sämtlichen im Gebiet des Schönen selbst funktionierenden Gefühle aber gehören auf verschiedenerlei Weise doch alle der Scheinwelt des Schönen an, das selbst als Natur oder Geschichte garnicht verständlich, — auch nur im Sinne der Schleiermacherschen religiösen Anschauung —, zu uns spricht, sondern in einer unmittelbar absolut unerklärlichen Weise. Eines der beteiligten Gefühle freilich ist doch ureigenste Reaktion des Individuums, nämlich das Gefühl der realen Lust am Schönen, und es scheint eine Besonderheit Schleiermachers zu sein, die er wie mit jedem schwärmerisch sich verlierenden Kunstgeniesser so mit seinen nächsten romantischen Freunden lebhaft teilt, dass diese Lust als Wonne ein ständiger Gegenstand der Sehnsucht war und nun sich mit einem andern schon berührten Moment verknüpfte. Wie war es nämlich diesen aufs Universum früh und spät Bedachten möglich, der Kunst gegenüber nicht sogleich von dem allgemein Göttlichen in ihr zu reden, und von dem eigentlichen Kunstwerk bald hinüberzugleiten in die Wonne an der eigentümlichen Besonderheit, an der Mannigfaltigkeit dieser Offenbarungen des Universums im Endlichen, am meisten aber — und um so mehr, als sie selbst produzierten — an der hier wahr gewordenen Berührung mit dem Unendlichen selber, an dem geöffneten Himmel selbst, dem namenlos herrlichen Ziel aller romantischen Sehnsucht. So musste besonders, wo die primäre Produktion nachliess, diese sekundäre

Betrachtung und Bespiegelung eintreten, die eben bei Schleiermacher, soweit er nämlich nicht der mit aller Empfänglichkeit und Nachgiebigkeit teilnehmende Freund F. Schlegels war, sich herausstellt, als die unklar mit dem betrachteten Gegenstand durch das dunkle Medium eines leicht gleitenden Gefühls verschmolzene religiöse Betrachtung.

Trübte diese heisse Sehnsucht nach dem Unendlichen den Künstlern die Klarheit der Atmosphäre ihrer Gestalten, so musste die Lust an der Betrachtung der eigentümlichen Anschauung eine um ihrer selbst willen vorhandene Sinnlichkeit als Voraussetzung in die Welt der religiösen Vorstellung bringen, die aus den religiösen Gefühlen vorwiegend die ästhetischen der Auffassung und des Genusses machte. Wie nun aber das Ideal von Eigentümlichkeit, Harmonie und Vollkommenheit in Schleiermachers originellen und die Jugendzeit beherrschenden ethischen Entdeckungen zweifellos ein vorwiegend ästhetisches und damit eine über das Ziel hinausgehende Abschwächung der gewaltigen Einseitigkeit Kants und Fichtes ist, so musste auch von dieser Seite her eine starke ästhetische Färbung der Schleiermacherschen Reden eintreten, wenn anders es wahr ist, dass die ethisch-geselligen Interessen nicht nur in seinem Kirchenideal, sondern vor allem im Gebiet der religiösen Anschauung eine nicht mehr religiös begründete Rolle spielen. Die religiöse Anschauung ist bei Schleiermacher und besonders in den Reden erst im Begriff, sich vom religiösen sinnlichen Symbol loszulösen nach der Seite der befreiten religiösen Vorstellung aber sie zieht sich immer wieder zurück, weil sie die religiöse Vorstellungswelt nur von dem Schreck vor der Banalität der Systeme aus der Aufklärungszeit her kennt.

Die höchste Stufe der Symbolisierung des Religiösen ist offenbar die Sprache, die ihrer Natur nach das eigentliche Ausdrucksmittel der Religion ist. Hier müssen die religiöse Kunst, nämlich Poesie und das Schöne in der religiösen Praxis wirklich ineinanderlaufen, während gewiss das Religiöse der Kunst eines Raffael, Correggio, Michelangelo, eines Dürer und Rembrandt sich nicht mehr seine Bedeutung und Berechtigung von der irgendwo und irgendwann erreichten Höhe der Religion selbst herzuholen braucht. Denn, während die religiöse Vorstellungswelt wie aus den Reden selbst hervorgeht, in fortwährendem, systematischem inneren Fortschreiten innerhalb einer grossen Einheit begriffen ist — trotz des Protestes der Reden — behält das einzelne gelungene Kunstwerk seinen absolut selbständigen Wert, der nicht mit dem Wert der individuellen d. h. aber bei Schleiermacher bloss: echten einzelnen religiösen Äusserung, Persönlichkeit oder Gemeinschaft gleichartig ist, so dass sein eigener religiös zu nennender Charakter gar nicht einer Stufe angehören kann, wie irgend eine Religion, denn das Kunstwerk ist kein Werk des in solchen Stufen fortschreitenden menschlichen Bewusstseins.

Die fortschreitende Loslösung der Kunst von der Religion, die der Loslösung von der sinnlichen religiösen Symbolreihe parallel geht, muss aber auch dazu führen, die von Schleiermacher selbstverständlich ausführlich gepriesene Rolle der poetischen Sprache nach einer Richtung einzuschränken. Es handelt sich darum, dass Kunst und Religion einander gegenüber ihren Eigenzweck erreichen, und man kann auch bei der Poesie in und an Schleiermachers Reden nicht gut behaupten, dass es geschehen sei. Dazu wird die Poesie viel zu bewusst und mit offenkundigem Genuss in ihre dienende

Stellung gebracht, nicht ohne ihrer Dienste halber gerühmt, geliebt und gar mitunter auf den Thron gesetzt zu werden. In der religiösen Rede gibt es aber kaum etwas Störenderes, als das Heraustreten des poetischen Elementes aus seiner ganz unbewussten und unbeabsichtigten Funktion als eines unfrei-Schönen. Die Schönheit der religiösen Rede liegt deshalb am allerwenigsten im Schmuck und Glanz einer bilderreichen Sprache und muss — ganz entgegengesetzt dem frei-Schönen — da die meiste Kraft haben, wo die Kultiviertheit und Gepflegtheit auf ein Minimum beschränkt ist. Es müsste selbstverständlich sein, dass der ästhetische Zweck im Moment des selbständigen Auftauchens mit dem religiösen nicht mehr harmoniert, sondern konkurriert.

Der poetische Charakter der Schleiermacherschen Reden steht aber in völliger Analogie mit dem eigentlichen Inhalt seiner religiösen „Anschauung". Das Höchste bildet das Erhabene, aber dieses ist bald ein unendlich Fernes, bald ein gar zu schnell und genussvoll schwelgend Erreichtes. Eigener scheint ihm das Rührende, eine leicht elegische und schwärmerische Sehnsucht, und sein Intimstes und Höchstes ist ja das Idyllische der Familie. Schon sehr früh in der Jugendschrift über „das höchste Gut" hat er eine freundliche, doch nie die Wehmut verleugnende Resignation errungen und als Errungenschaft gepriesen, und während sein letztes Ziel der religiösen Entwicklung, das Ideal des Christentums, ein förmlich inhaltlos-abstraktes völliges Durchdrungensein der toten Masse vom Geist ist, kaum mehr recht gefärbt von der das All umschlingenden romantischen Begeisterung in tausendfältiger Wiederspiegelung, ist ihm das eigentliche christliche Grundgefühl gegenüber dem

immer noch ungenügenden Ergriffensein der die Quellpunkte umgebenden Masse eine innige heilige Wehmut. Während doch Fr. Schlegel ihm berichtet, wie er in den grössten Dichterwerken aller Zeiten doch eine grosse Masse von Religion finde — nur bei Goethe nicht — wird man in den Reden vergeblich eine Anschauung davon suchen, wie das Universum voll anderer Dinge, komischer, humoristischer, tragischer sei. Wie soll das aber auch sein in einer Religion, in der es bei der alles überflutenden Freude an allem Eigentümlichen gar nicht mehr die Frage nach einer Erlösung gibt? Der einzige ernstere Moment, in dem die Härte des Daseins auch nur berührt wird, ist der, wo das Schicksal jeden, der nicht seinem leisen Wink folgt, mit fühlloser Gewalt zu Boden streckt.

Die Reden Schleiermachers haben in der immer erneut versuchten Formulierung des Individuellen, Eigentümlichen, das „wie alles, was Kunst ist in der Natur und in den Werken des Menschen“ „nicht zerstückelt und aus Stücken verstanden werden“ kann, in der Schilderung der Tätigkeit des Genies, in dem interessanten Hinweis auf die eigentümliche reziproke Rolle von Gefühl und Anschauung wichtige charakteristische Momente desjenigen gegeben, das in der Geschichte der Ästhetik und der Philosophie überhaupt als konkreter Idealismus aufgetreten ist. Wenn er trotzdem sowohl bei der Darstellung der kirchlichen Entwicklung als auch bei der der Entwicklungsstufen der Religion bis zu dem Endziel des christlichen Ideals immer wieder auf eine im platonischen Sinne ewige abstrakte und unerreichbare Idee zurückfällt, so darf es als erklärlich gelten, wenn auch sein religiöses Gefühl bloss die wertvolle Entdeckung einer übrigens einseitigen Form der

religiösen Funktion ist und gar nicht von einem eigenen, religiös eigentümlichen Inhalt erfüllt ist. Seine allgemeinen systematisch-philosophischen Ansichten waren zur Zeit der Reden nicht abgeschlossen — ebensowenig war es seine persönliche dogmatische Entwicklung. Die Reden enthalten auch den vollen Widerspruch, dass alle wirkliche Entwicklung auf spekulativ-metaphysische Weise geschieht, und doch das religiöse Prinzip selbst diese Dialektik nicht gestattet. Dass das Verhältnis von Anschauung, Vorstellung und Gefühl also mehr bloss von neuem fruchtbaren Standpunkt aus berührt als in feste originelle Lösung gebracht ist, musste die verwirrende Vermengung mit dem Schönen begünstigen, da trotz der bestimmten Ansätze zu einem Schleiermachers Natur mehr entsprechenden Verhältnis von Metaphysik und Religion ein echtes krystallisierend wirkendes inhaltlich-religiöses Prinzip nicht vorhanden war.

Lebenslauf.

Ich, Herbert Mendelssohn-Bartholdy, bayerischer Staatsangehöriger, protest. Konfession, bin geboren am 23. Juni 1880 zu Etterzhausen bei Regensburg als Sohn des Gutsbesitzers Gotthold Mendelssohn-Bartholdy und seiner Ehefrau Else, geb. Wentz, siedelte 1884 mit der Familie nach Nürnberg über, besuchte dort das Melanchthongymnasium unter Autenrieth und studierte mit längeren, durch Krankheit verursachten Unterbrechungen in München, Strassburg und Erlangen zuerst Naturwissenschaften und Mathematik, dann Philosophie.